

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Ciencias sociales, imaginarios políticos y Estado plurinacional: Aportes críticos

Iturralde, Fernando

CIDES-UMSA

2020-10

---

Iturralde , F , Claros , L , Poweska , R , Soares Guimarães , A , Tapia , L , Ranta , E ,  
Salazar , C & Arequipa , M 2020 , Ciencias sociales, imaginarios políticos y Estado  
plurinacional: Aportes críticos . CIDES-UMSA , La Paz .

---

<http://hdl.handle.net/10138/321005>

---

publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# CIENCIAS SOCIALES, IMAGINARIOS POLÍTICOS Y ESTADO PLURINACIONAL

Aportes críticos

**Fernando Iturralde**  
**Luis Claros**  
**Radoslaw Poweska**  
**Alice Soares Guimarães**  
**Luis Tapia**  
**Eija Ranta**  
**Cecilia Salazar**  
**Marcelo Arequipa**



Ciencias sociales, imaginarios políticos  
y Estado Plurinacional  
Aportes críticos





# Ciencias sociales, imaginarios políticos y Estado Plurinacional

## Aportes críticos

Fernando Iturralde - Luis Claros  
Radoslaw Poweska - Alice Soares Guimarães  
Luis Tapia - Eija Ranta - Cecilia Salazar de la Torre  
Marcelo Arequipa Azurduy



El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende el Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en Bolivia al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Foto de tapa: Andrés Claros Roncal. El Alto, 7 de febrero de 2009

Cuidado de la edición: Cecilia Salazar

Diagramación: Elena Carvajal

© CIDES / UMSA, 2020

Primera edición: octubre de 2020

*La Paz, Bolivia*

# Índice

Presentación .....	7
Figuras de la reciprocidad y lo sagrado en el pensamiento político boliviano	
<i>Fernando Iturralde</i> .....	11
La descolonización como imaginario social: dilemas y aporías	
<i>Luis Claros</i> .....	39
Con la apuesta a lo deseado: reflexionando las autonomías indígenas en Bolivia	
<i>Radoslaw Poweska</i> .....	75
Teorías críticas feministas y Estado Plurinacional	
<i>Alice Soares Guimarães</i> .....	101
Imaginarios teóricos y proyectos políticos	
<i>Luis Tapia</i> .....	133
¿Es posible la democracia plurinacional en tiempos de desilusión?	
<i>Eija Ranta</i> .....	149

Bolivia, bajo la sombra de la desintegración social	
<i>Cecilia Salazar de la Torre</i> .....	169
Transición política boliviana	
<i>Marcelo Arequipa Azurduy</i> .....	191

# Presentación

Se reúnen en esta publicación ocho artículos, todos enfocados en los procesos políticos que tuvieron lugar en Bolivia en los últimos años y que dieron paso a profundas controversias sobre su devenir, especialmente en la intelectualidad latinoamericana. Sin pretender abarcar todos los elementos que configuraron estos procesos, el objetivo de la publicación es señalar, bajo un punto de vista plural y abierto, las condiciones en las que se produjeron, poniendo énfasis en el modo cómo interactúan las ciencias sociales y los imaginarios políticos, como fuerzas constitutivas de lo real, en este caso objetivadas en la puesta en escena del Estado Plurinacional de Bolivia, después de los tensos debates de la Asamblea Constituyente 2006-2009.

Habida cuenta la hegemonía política del Movimiento al Socialismo (MAS) en este periodo, no se hace muy fácil separar su propia impronta de aquél hecho, cuestión que, por otra parte, también aparece sobrepuesta a finales del año 2019, cuando este partido abandonó el gobierno. Lo que queda claro, en todo caso, es que entre el concepto de Estado Plurinacional y el gobierno del MAS hubo una imbricación que sólo el tiempo podrá desentrañar, tarea que además deberá incorporar en su haber una discusión en torno a las revoluciones que se despliegan desde el Estado.

Lo que en este libro se ofrece son acercamientos a este proceso, a partir de los cuales se deja marcada una huella para futuras

discusiones teóricas y empíricas. La más importante, como se dijo anteriormente, es la relación entre ciencias sociales e imaginarios políticos, desde la cual es posible advertir la activación de núcleos problemáticos referenciales para los quehaceres de la política y la sociedad, que desbordan al contexto, pero también el análisis estrictamente formal de los hechos. Con base en ello, está claro que toda configuración política se dota de recursos historiográficos para sentar las bases de su legitimidad, lo que, en el caso del Estado Plurinacional, remonta inevitablemente a la condición indígena en Bolivia. Podría decirse, en ese sentido, que el concepto de Estado Plurinacional requiere de condiciones específicas para su constitucionalización pero, al mismo tiempo, que su desarrollo es insostenible en condiciones de imposición antidemocrática. Más allá de ello, en el libro también están contribuciones referidas al discurso y a las narrativas políticas, así como alguna aproximación al escenario de transición política que sucedió a la caída del MAS y a la incertidumbre que esto supone, en un mundo que no parece haber encontrado una salida a la crisis del neoliberalismo y donde comienzan a aparecer señales expansivas de la anti-política.

Bajo ese paraguas, el artículo de Fernando Iturralde abre el libro con una reflexión acerca del discurso de algunos autores bolivianos cuya visión de la historia trae a cuenta una sucesión de antagonismos se produjeron bajo formas sacralizadas de lo político, con énfasis en el momento en que el MAS dejó el gobierno, en noviembre de 2019. Luis Claros, por su parte, trata el tema de la descolonización en el imaginario boliviano, sobre cuya base se intentó proyectar un horizonte político y social. Su fuente argumentativa está en las formas de pensar este concepto, dando cuenta de las tensiones que le son inherentes y sus condiciones de posibilidad. En el tercer artículo, Radoslaw Poweska trata el problema de las autonomías indígenas, piedra angular del Estado Plurinacional que, sin embargo, en su aplicación se topó con obstáculos que, en buena parte, surgieron de un gobierno que incumplió los objetivos trazados por la Constitución



de 2009, pero también por lo que supone es o termina siendo una “revolución desde arriba”. Continúa esta zaga el artículo de Alice Soares Guimarães, cuyo objetivo es, con base en algunos lineamientos de la crítica feminista, indagar sobre el “orden de género” en el Estado Plurinacional. En su perspectiva, siendo el patriarcado transcultural, su institucionalización estatal opaca la fuerza transformadora del feminismo, aunque de por medio surjan señales interesantes para complejizar el debate, en tanto este se imbuya de contenidos críticos. Luis Tapia encara una discusión sobre la relación entre imaginarios teóricos y proyectos políticos, destacando la capacidad creativa de la sociedad que se “instituye a sí misma”, como expresión de su autonomía política reflexiva e imaginación social. Hecho este planteamiento, considera que el proyecto plurinacional sólo puede desarrollarse si lo hace desde las fuerzas comunitarias, abandonando el imaginario estatal. A continuación el artículo de Eija Ranta identifica los marcos en los que la “desilusión política” podría llevar, a Bolivia, a cancelar la idea del Estado Plurinacional: la crisis de la democracia, la centralización estatal, el desarrollismo, el extractivismo y la colonialidad del poder. En su lectura, sin embargo, la promesa de la plurinacionalidad sigue vigente y es posible llevarla a cabo a partir de una discusión democrática, que separe sus contenidos del gobierno del MAS. A continuación está mi artículo, en el que intento establecer la continuidad entre multiculturalismo y “revolución democrática y cultural”, acentuando el modo como ésta terminó siendo subsumida por el ideologema del nacionalismo revolucionario y, a continuación, por los elementos extra políticos de los conflictos raciales que amenazan la integridad de Bolivia. Cierra el libro la contribución de Marcelo Arequipa, cuya preocupación se centra en el proceso de transición que sucedió al gobierno del MAS desde fines de 2019 y que, por su carácter, ha abierto la puerta de la incertidumbre, habida cuenta el escenario general de desdemocratización que asoma en el mundo.

Este libro, producido en el marco del Área de Filosofía, Política y Cultura del CIDES-UMSA, quiere ser una contribución

al debate nacional sobre los problemas que atingen de forma dramática al país y que se han acentuado en los últimos años. En sus páginas, está implícito el convencimiento de que sólo una discusión pluralista y democrática es el camino para encontrar nuevos derroteros políticos que se aproximen a los anhelos de justicia social del pueblo boliviano.

Cecilia Salazar de la Torre  
Responsable de la publicación

# Figuras de la reciprocidad y lo sagrado en el pensamiento político boliviano

*Fernando Iturralde\**

*So even the Christian Church failed.*  
Malachie Munyaneza

*Le conflit aura lieu. Il interviendra au moment  
où l'indifférentiation entre les deux adversaires  
aura atteint un point de non retour. La réciprocité et la  
perte des différences sont une seule et même chose.*  
René Girard

## Introducción

En su reconocida novela, *El hombre sin atributos*, Robert Musil (2004) da una visión de los círculos de la clase alta de la sociedad vienesa poco antes de que se desate la Primera Guerra Mundial y que el imperio austrohúngaro caiga. Una de las líneas narrativas principales de la novela muestra cómo se crea una expectativa importante en torno a algo cuya existencia nadie tiene como certera. Así, la “Acción Paralela” se adjudica cada vez más atribuciones políticas y sociales; y como hay gente de poder entre los que participan de los encuentros, esto no tarda en derivar en consecuencias concretas en los ámbitos del gobierno. Lo interesante de todo esto es la forma en que Musil muestra los imaginarios políticos de un grupo y cómo estos imaginarios se fundan en al menos dos elementos: 1) el grupo comparte una sensación de urgencia, de inminencia, de que algo importante tiene que pasar pronto y seguramente va a pasar. 2) Los miembros del círculo comparten

---

\* PhD en lenguas y literaturas hispánicas. University of Pittsburg. Docente tiempo horario de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

también cierta noción de misión mesiánica o salvadora; como si la misma intuición mística de la inminencia les otorgara por eso mismo un deber que realizar. En este caso, esa misión es elitista y cultural: son ellos los que deben proponer una “nueva gran *idea*” a la nación austrohúngara y a Europa para salvarlas de su decadencia.

La ingenuidad y el candor de los miembros de estos círculos nos hacen reflexionar en torno a dos fenómenos. Primero, (3) nos permite generalizar a todos la posibilidad de caer en estas ilusiones expresadas en términos de imaginarios políticos; segundo (4), nos permite sospechar que todo gran momento histórico y político es también una ilusión de este tipo, a la que muchos adherimos, sin darnos cuenta de que esta adhesión depende de fantasías. De ahí la importancia de mantener la noción de imaginario político vinculada tanto a los grandes momentos históricos como a los elementos etéreos de lo ilusorio y metafísico. La novela de Musil insiste en que hay una necesidad de una gran idea para guiar a la Europa decadente, pero nadie puede decir nada sobre aquella.

Constatamos, entonces, por lo menos *cuatro elementos constitutivos* del imaginario político azuzado por un gran acontecimiento: la inminencia, la centralidad de los protagonistas, el vacío de significante en lo que vendrá y la noción de restablecimiento que se dará por medio del Acontecimiento. Estos cuatro elementos fundantes o fundamentales del imaginario político que la novela nos muestra permiten acercarnos a la noción de *sacralidad* y de *liminalidad* que propone Harald Wydra (2015) en el ámbito político. El segundo concepto lo retoma de Thomassen (2014), quien también trabaja estos momentos en los que la imaginación de la población gira en torno a grandes acontecimientos y busca una forma de intervenir. Estos momentos son un alimento fundamental para la imaginación política que existe en las historias de naciones y poblaciones. El momento de la inminencia es, pues, el momento en el que la historia cambia y el curso de las vidas humanas se modifica. Como veremos, los autores mencionados describen estos momentos como aquellos en los que se rearticulan los valores, los significados y las formas de ver la realidad. En otras palabras, estos grandes

acontecimientos obligan a la imaginación popular a adscribirlos dentro de una narrativa mayor, de rasgos *sagrados* y *míticos*.

Estos momentos importantes constituyen también los objetos del deseo discursivo de las diferentes tendencias políticas. Para las teorías del discurso y de la hegemonía, estos momentos son los objetos de un deseo de apropiación que busca integrarlos a las narrativas políticas de su orientación ideológica favorita. Esta imposición debería entenderse de forma muy general y abstracta, no tanto como un proceso violento o coercitivo. Se trata de las luchas hegemónicas por el sentido de las palabras, de los conceptos y, sobre todo, de la memoria histórica de estos momentos sobresalientes.

Con todo esto, queremos apuntar al modo en que estos acontecimientos suscitan un interés inevitable entre las poblaciones y que, a su vez, busca marcos narrativos, simbólicos en los que se pueda inscribir el acontecimiento para darle un sentido. Estos son los momentos que despiertan el imaginario político de una población. La imaginación política es llamada a tratar de dar cuenta de aquello que está pasando en términos ideológicos. Cada quien acude a los momentos significativos con un bagaje de concepciones, de imaginarios que van a rellenar y completar un relato que se debe forjar en nuestra mente. Estos imaginarios convocados no son conscientes ni racionales; al contrario, convocan toda la carga mítica, irracional, que siempre se involucra en situaciones altamente emotivas y afectivas.

En este tipo de circunstancias podemos aplicar el concepto de *liminalidad*. Un aspecto importante del concepto de Thomassen es el hecho de que se debe aplicar a situaciones de tránsito. La *liminalidad* representaría, por lo tanto, los momentos sociales en los que surge una situación crítica porque precisamente se está dando un pasaje de una cosa a otra, se está ingresando en una transición. Estos procesos de tránsito pueden ser sumamente violentos y radicales, como en el caso de las revoluciones, pero también pueden adoptar otras formas menos impactantes, pero no por ello menos relevantes y cruciales en el imaginario político de una sociedad entera.

En este preciso sentido, un detalle interesante que podríamos agregar a esta nuestra tematización de los momentos álgidos o relevantes de la vida social y política es la posibilidad de concebir el gesto democrático de las elecciones como una forma de domesticación ritual de estos momentos. Los momentos electorales son, muchas veces, momentos de alta tensión y de definición de las situaciones; incluso en países donde el gesto democrático está desacralizado, el momento electoral suele convocar la atención de la población. La noción de *sagrado* en Wydra se relaciona con la forma en que las poblaciones y los grupos políticos elaboran y construyen significantes y momentos históricos sagrados que sirven como motor de movilizaciones y como horizontes infranqueables que limitan la acción política. El sagrado es lo que contiene todas las significaciones políticas y les otorga un valor superlativo a los ojos de la población y de los grupos políticos.

Es en estos sentidos del acontecimiento que quisiéramos estudiar la forma en que algunos intelectuales bolivianos concibieron la renuncia del expresidente Evo Morales en noviembre de 2019 a partir de un rastreo de los imaginarios políticos bolivianos. En otras palabras, quisiéramos buscar rasgos comunes y aspectos salientes en las maneras en que algunos intelectuales dieron cuenta de este nuevo momento de la historia de. Con todo, quisiéramos obtener algunas pistas sobre cómo algunos intelectuales han imaginado la realidad política y social boliviana durante el siglo XX y cómo esos imaginarios han repercutido y repercuten en las maneras en que los intelectuales contemporáneos se han figurado lo ocurrido antes, durante y después de la renuncia del expresidente Morales. De esta forma, nos preguntamos: ¿qué rasgos comunes o recurrentes podemos encontrar en las interpretaciones y descripciones de lo ocurrido en la crisis de octubre y noviembre de 2019 en Bolivia? ¿Qué imaginarios políticos despertó esa crisis en algunos intelectuales?

A continuación, en vistas de intentar dar una respuesta provisional a las cuestiones planteadas, nos gustaría proponer la noción de que hay rasgos que unifican y sintetizan las percepciones de los intelectuales que analizaremos. Esos rasgos se pueden describir en



las tres palabras claves que guiarán nuestro análisis: reciprocidad, resolución sacrificial y sagrados que regresan. Por lo tanto, veremos primero las formas en que la reciprocidad es protagonista principal en los imaginarios políticos de enfrentamiento y rivalidad entre algunos intelectuales bolivianos. Luego, estudiaremos cómo esos imaginarios se trasladan paulatinamente a un imaginario sacrificial. Finalmente, veremos si estos momentos que se configuran en imaginarios sacrificiales son capaces de generar una nueva sacralidad y si esa sacralidad es vulnerable.

### **Clivajes, antagonismos y reciprocidad pendular**

En un interesantísimo libro publicado en 2011, Luis Tapia intenta poner en evidencia cuáles son los clivajes que siguen vigentes y erosionan el ámbito político boliviano después del supuesto consenso de la Asamblea Constituyente de 2009. De hecho, gran parte del texto parece estar orientado por esa coyuntura y por la decepción que supuso que el MAS se apropiara del proceso e impusiera sus fines partidistas y corporativos en lugar de generar un marco auténticamente participativo. Tapia, fiel al marxismo, propone que la última instancia de los clivajes sociales en Bolivia está constituida por el antagonismo clasista. Sin embargo, a pesar de este punto de partida, el libro busca indagar en las formas que adopta la desigualdad en la sociedad boliviana. Entendemos que el antagonismo de clase sigue ahí en el fondo de la división, pero esto no impide que nos fijemos en otros antagonismos, en otros clivajes que son constitutivos de las desigualdades entre las personas en Bolivia. La preocupación de Tapia tiene que ver con un rechazo al reduccionismo de las pluralidades a la cuestión de clase. La pluralidad es un problema que pasa también por los clivajes. El libro tratará de ponernos al tanto de estos antagonismos, clivajes y de sus repercusiones en las formaciones de la desigualdad.

En la explicación de Tapia, los países fundados en una condición dependiente o colonial enfrentan un primer clivaje subyacente y estructural que articula al resto de las jerarquías.

Este clivaje fundamental es el introducido por el factor colonial y tiene dos facetas: el antagonismo entre lo local y lo foráneo y un antagonismo generado por la interiorización del desprecio por lo local en función de lo colonial. Estas sociedades están sujetas, por lo tanto, a la división entre colonialismo externo y colonialismo interno. Es una transversal que atraviesa a toda la sociedad; ese antagonismo es un clivaje constitutivo de infinidad de interacciones y relaciones. El antagonismo de clase reviste la forma colonial por sus orígenes históricos

La consecuencia de esto, como explica el texto, es que la clase explotada dentro del esquema de división de clases impuesta por la subsunción capitalista estará constituida por la población nativa. Se generará, en ese sentido, una identificación de los quehaceres materiales, del trabajo duro con la población indígena. Es esto lo que hace que haya, desde un primer momento en el análisis sociológico, una identificación entre la clase explotada, la clase trabajadora y la población indígena:

La población que se vuelve clase obrera, sobre todo en las minas, proviene del área de las comunidades agrarias; en este sentido, de una de las culturas subalternas colonizadas a las cuales no se les reconoce una condición de igualdad y de ciudadanía. [...] La estructura de clases moderna está atravesada por el clivaje colonial, es decir, por la composición y configuración de las estructuras coloniales sobre las que se monta la moderna estructura de clases. (Tapia: p. 115)

Dentro de este y otros esquemas que reflejan esta misma desigualdad colonial, es decir, este mismo clivaje constitutivo, existe una noción de fondo de que la situación de subalternidad, es decir, la situación de víctima ante un ejercicio del poder, será resarcida de algún modo en algún momento de la historia. Podemos comenzar a analizar y comprender la envergadura de la cuestión de la reciprocidad que está sujeta en muchos imaginarios políticos. En efecto, en estos casos, se concibe la acción y los acontecimientos políticos significativos como “momentos constitutivos” (Zavaleta, 2013) en el camino hacia una igualación, hacia un posible resarcimiento de las injusticias sufridas. Esto significa que se concibe

a la política como una actividad ligada al restablecimiento de una igualdad originaria que ha sido quebrantada o anulada por una serie de actos injustos.

Está claro que estos clivajes o antagonismos son asimétricos, es decir que se constituyeron históricamente en situaciones de desigualdad. Es importante señalar esto porque la reciprocidad puede igualar a los antagonistas, pero esa igualación se dice primero de un desequilibrio y de una asimetría primera que debe ser eliminada. Además, esto es precisamente lo que genera la reivindicación de una reciprocidad necesaria pues esa situación originaria de injusticia impone que se logre restablecer el equilibrio. Como muestra Raymond Geuss en su libro sobre imaginarios políticos (2010), la antiquísima visión de Anaximandro de una necesidad de expiar y pagar por el mero hecho de venir al mundo cuando hay otros tantos seres que no lo hicieron es parte de un imaginario común.

En este sentido, no podemos pasar por alto el hecho de que la visión de Tapia involucra al momento constitutivo colonial y que es ese momento constitutivo el que más afecta y daña las interacciones sociales y políticas en Bolivia. Esta visión del antagonismo colonial, es decir, principalmente racista, aparece también, como ya dijimos, en otras lecturas de los antagonismos que constituyen a la sociedad boliviana. En una de sus primeras reacciones a los conflictos vividos en el país en octubre y noviembre de 2019, Fernando Molina (2019) destacó este mismo clivaje étnico-racial para tratar de explicar el modo en que la sociedad boliviana estaba dividida. En efecto, apoyándose en el sumamente esclarecedor libro de Rafael Loayza Bueno (2018), Molina afirma que el antagonismo primordial sobre el cual se está formando y en el cual se traduce el clivaje postelectoral de la sociedad paceña no es otro que el antagonismo colonial: el que existiría entre *t'aras* y *q'aras*. Molina anota el hecho de que los representantes del segundo grupo se percibían como “discriminados” por las políticas del gobierno de Evo Morales.

Es de suma importancia para el punto que queremos establecer aquí el uso de los términos de ‘discriminación’ y de ‘segregación’ para describir y explicar la situación de estos *q'aras*. Esto porque

precisamente la selección de esos términos indica mucho sobre la concepción de una reciprocidad entre ambos bandos. Sin duda, si unos se dicen “discriminados” o “segregados” ahora es porque saben que los otros reclamaban la misma situación cuando se veían en desventaja. Lo que la terminología delata aquí es que unos se ven ahora como los otros se veían antes.

A modo de apoyar su idea de que el antagonismo étnico es el que más se hizo percibir en la coyuntura postelectoral boliviana, Molina (2019) usa como evidencia el hecho de que la *wiphala* adquiriera la centralidad que tuvo a los pocos días de la renuncia de Evo Morales. El antagonismo que rescata el periodista boliviano en este artículo le permite establecer un vínculo con una teoría suya que refrenda y fortalece la visión de un clivaje que funciona por medio de las leyes de una reciprocidad histórica. Se trata de su teoría del péndulo histórico entre dos proyectos de país: la nacionalista/estatista y la del libre mercado/privatizadora. Esta noción, Molina (2010) la había desarrollado ya en un libro que había editado y en el que también participaron Henri Oporto y Samuel Doria Medina. La gran diferencia con su propuesta actual es que ahora integra el diagnóstico de Zavaleta a propósito de que la política en Bolivia se hace por medio de revoluciones y contrarrevoluciones.

Evidentemente, la noción del péndulo tal como aparece en Molina, Oporto y Stefanoni (en su versión más contemporánea, como un vaivén entre la revolución y la contrarrevolución) no nos puede dejar sin recordar otras tantas formas en las que este antagonismo o clivaje fue concebido en pensadores anteriores. Montenegro (2016) habría sido uno de los primeros en establecer el clivaje entre lo nacional y lo colonial y esta línea fue seguida posteriormente por toda la intelectualidad nacionalista y revolucionaria cuyas ideas se hicieron hegemónicas después de la Revolución Nacional. De forma simultánea, Fausto Reinaga teorizaba sobre la existencia de dos bolivias, idea que inspiraría a otros tantos intelectuales vinculados con el indianismo y el katarismo. Aunque en este caso, uno de los bandos de la polarización, el lado indígena, no se había visto en el poder todavía, las anticipaciones proféticas

y mesiánicas de Reinaga imponían la necesidad de establecer un periodo de dominación indio, para hacer la justicia ante la caída colonial y equilibrar las cosas definitivamente para Bolivia.

Otra instancia en la que la figuración de un antagonismo pendular es la que propone García Linera al estudiar lo ocurrido en octubre y noviembre de 2019. Para comenzar, debemos decir que el ex vicepresidente boliviano ya tenía elaborada una teoría de por qué las poblaciones que habían ingresado en un *devenir-revolucionario* de pronto se estancaban y demandaban medidas que les garantizaran una vida tranquila. Nos referimos a la teorización que ya había construido a la hora de explicar lo que consideraba como la “quinta fase” del proceso que estaba viviendo Bolivia y que era parte de un *ciclo* revolucionario (esto etimológicamente es un pleonasma) más amplio. Podemos percibir un cierto paralelismo con la propuesta de Molina.

El movimiento revolucionario en esta elaboración de García Linera primero logra una victoria por medio de la movilización de las multitudes y los sectores interesados en ingresar a la política y hacer un cambio significativo en el país. Sin embargo, esta energía llega a un límite en el momento que él teoriza como *punto de bifurcación*. A partir de ahí, de lo que se trata es de establecer y cimentar los logros conseguidos por el movimiento popular revolucionario. Por esta razón, la vida se estabiliza y la lucha se detiene, dando lugar a posturas más acomodadas sobre la base de los derechos y garantías alcanzados. En este momento, aunque no hay propiamente un regreso de las fuerzas antagónicas a los sectores populares, sí hay tensiones internas en las que algunos grupos que componen el bloque de poder ahora adoptan posturas más conservadoras, por ser sectoriales o no velar por el bien de la totalidad del país:

Y esta tercera etapa, la descendente, estará a su vez signada por la tensión entre la consolidación institucionalizada de las demandas universales y generales del bloque social-revolucionario, y la fragmentación corporativista, sectorialista del bloque popular, *a partir de la cual a la larga podría rearticularse un nuevo bloque conservador de derecha*.

Se trata de una contradicción real al interior, en el seno del pueblo, y la continuidad del proceso revolucionario boliviano dependerá de las formas democráticas y revolucionarias que se adopten para canalizarla y regularla potenciando y tomando partido por la tendencia universalista, general, comunitaria, revolucionaria, en detrimento de la tendencia particular, *privatizante, conservadora*. (2011: 47, los énfasis son nuestros).

Con esto, lo que tratamos de mostrar es que aquí se concibe una apertura hacia lo conservador en función de un movimiento por oleadas o pendular en el seno mismo del bloque revolucionario. La rearticulación del polo opuesto y conservador, nos dice García Linera, se puede dar por este movimiento interno al mismo proceso revolucionario. En otras palabras, si la reacción puede venir, *seguramente lo hará* aprovechando este momento de tensión y desgaste en el bloque que ahora ocupa el poder.

Esto por un lado. Por el otro, también encontramos en las elaboraciones de García Linera (en las más recientes) la figuración de una actitud revanchista y de venganza en los sectores medios y “tradicionales” bolivianos (2020). Estos sectores medios están polarizados del mismo modo que el resto de la sociedad boliviana (según el clivaje colonial que hemos visto hasta aquí). Existe una clase media “tradicional” que se siente arrebatada de sus privilegios y una clase media ascendente que percibe el “proceso de cambio” como aquello que le ha otorgado su bienestar. Para nuestro propósito de establecer el imaginario político de la reciprocidad entre intelectuales, gobernantes y la población en general (aunque esto solo lo podemos hacer de forma tangencial), es muy significativo que García Linera conciba como la principal razón de la subversión de los sectores medios tradicionales esta *envidia*, esta sensación de que se les ha usurpado algo que antes poseían y que *ahora pertenece a otros, a sus otros*:

Así, más que una querella por los bienes no adquiridos la rebelión de la clase media tradicional es un *rencor encolerizado por lo que considera un desorden moral del mundo*, de los lugares que la gente debiera ocupar y de la distribución de reconocimientos que por tradición les debiera llegar.



Por eso el odio es el lenguaje de *una clase envilecida* que no duda en calificar de salvajes al cholaje que *la está desplazando*. Y es que al final no se puede ganar impunemente la lucha contra la desigualdad. Siempre tendrá un costo social y moral para los menos, pero *lo cobrarán*. (*Idem*, los énfasis son nuestros).

Esta visión de las cosas, la visión de que una clase media tradicional fue desplazada por otra, nueva, plebeya, es retomada y asumida por Pablo Stefanoni, quien también participa en el imaginario de la contrarrevolución, o del momento revanchista ante los logros realizados por el gobierno de Morales:

La de Morales fue revolución política antielitista. Por esto chocó contra las élites políticas anteriores y *las sustituyó por otras, más plebeyas e indígenas*. Este hecho desvalorizó hasta hacer desaparecer el capital simbólico y educativo con que contaba la “clase burocrática” que existía antes del MAS. Entretanto, sus victorias electorales con más del 60 por ciento le permitieron copar todo el poder del Estado. (Stefanoni, 2019, el énfasis es nuestro).

La visión de un desplazamiento, ese imaginario de un reemplazo de un grupo por otro en la ocupación del poder contiene también los elementos de una visión de la reciprocidad como histórica. Ese desplazamiento da paso necesariamente a la proyección de una venganza, de una revancha y de un *regreso en el futuro* por parte del bando contrario. Esta figuración de un revanchismo político, que fue tan común y comentada en los primeros meses de 2020, pone también en evidencia el imaginario político de la reciprocidad y el juego de ataques y venganzas que involucra.

El revanchismo es parte de la visión y el relato de quienes, coincidiendo con García Linera, ven en la insurrección juvenil y de clase media de octubre y noviembre un gesto de venganza. Este gesto involucra retomar aquello que habían perdido; pero también hacer que se pague por lo que han sufrido, por el tiempo en el que han estado distanciados del poder y del capital social del que disponían antes. Este gesto revanchista y vengativo estaría plenamente expresado y encarnado en el gobierno transitorio de

Jeanine Añez, pues este se estaría encargando de revertir todo lo que había representado y todo lo que había realizado el gobierno anterior. El gesto radical no escapa al análisis de Molina, quien además postula cierta duplicidad en esas acciones. En otras palabras, la reciprocidad llega a tal punto en el imaginario de Molina (2020) que hace de los antagonistas un par de dobles monstruosos en una pugna que no deja de regresar.

Se trata de la noción de que las clases medias “tradicionales” lucharon en vistas de sacar a Morales del gobierno por la imposibilidad en la que se encontraron de ejercer las ventajas de su capital social. Dicho de otro modo, lo que en esta visión de las cosas habría enfurecido a los sectores medios en contra del régimen de Morales habría sido su *envidia* ante el hecho de que ahora eran otros los sectores que ocupaban los puestos laborales que aquellos codiciaban de forma “natural”. Esto significa que, por un efecto de la reciprocidad, las cosas se habrían invertido: ya no son los antiguos sectores excluidos los que envidian a los sectores aventajados tradicionalmente, sino que son estos sectores antes aventajados los que han pasado a envidiar a los antiguos sectores excluidos. Es una inversión de la moneda, la tortilla se ha dado la vuelta; es decir, la reciprocidad se ha cumplido y quienes ocupaban un lugar en la relación de envidiosos y envidiados se ha dado vuelta.

A modo de finalizar la sección, podríamos recordar una figuración más de este antagonismo, al modo de quien no se alinea con la visión marxista y que, por lo tanto, no pone tanto énfasis en el aspecto colonial. Nos referimos a la propuesta de Mansilla (2019), quien propone una división o clivaje entre dos bolivias, la con aspiraciones y mentalidad modernas y la con aspiraciones conservadoras y rasgos premodernos. Esta división corresponde casi con una figuración del antagonismo étnico y en parte con el regional. En efecto, aunque Mansilla insiste en señalar las excepciones y las no coincidencias entre una cosa y la otra, uno no puede dejar de sospechar que hay un cierto traslape entre la Bolivia moderna y que desea una modernización racionalista y la Bolivia urbana, y entre la Bolivia premoderna y conservadora, y los sectores campesinos,

rurales e indígenas<sup>1</sup>. Mansilla leyó las confrontaciones de octubre y noviembre a la luz de estas categorías y percibió en los jóvenes que protagonizaron las protestas una especie de regreso de la Bolivia con aspiraciones a la *modernidad*. Una vez más: los clivajes percibidos están marcados por el ir y venir “pendular” que hace que los involucrados *intercambien iterativamente el lugar que ocupan*.

## Escalada sacrificial y resoluciones provisionales

Existen varias maneras en las que este imaginario político de una reciprocidad interminable entre los polos antagónicos es resuelto. Aquí es donde intervienen los significantes que hemos designado como “sagrados”: se trata de los significantes que pretenden ejercer un poder hegemónico, es decir, un poder capaz de seducir y convencer a toda la población boliviana. Son significantes que claman ser neutros, es decir, no investidos por un sesgo hacia uno de los bandos, por eso se presentan como *sagrados*, pues son pretendidamente trascendentes a los antagonismos y a las divisiones. Sin embargo, como veremos, estos significantes muchas veces tienen un origen ideológico determinado, es decir, tienen su nacimiento en uno de los bandos del antagonismo, por lo que de todas maneras se ven teñidos de la reciprocidad que buscan cancelar. De hecho, cuando percibimos esto, podemos darnos cuenta de que los significantes sagrados se van dividiendo a su vez y van generando versiones sesgadas según cada uno de los bandos involucrados. Así como vimos que los antagonistas buscaban apropiarse de los acontecimientos propiciatorios y constitutivos, hay también un esfuerzo por apropiarse de los *significantes sagrados*.

Entre los autores que hemos estado revisando, no solo hay un diagnóstico sobre los clivajes presentes en la sociedad boliviana, también existen algunas ideas sobre las consecuencias que la exacerbación de esos antagonismos produce y sobre los *significantes*

---

1 Además, recordemos que Mansilla (2014) leyó a Reinaga, quien postula originalmente esta distinción en términos étnico-raciales.

*sagrados* que están en juego en sus disputas. Hablamos aquí de ‘sagrado’ en el sentido que a este término le otorga el cientista político polaco Harald Wydra a partir de un concepto elaborado por René Girard (1971). Para este último, lo sagrado se confunde con la violencia que los seres humanos buscan expulsar de sus sociedades y de sus relaciones. Para conseguirlo, lo que hacen de manera inconsciente es domesticar esa violencia al concentrarla primero, para luego expulsarla. La concentración ocurre en un pasaje que va de la violencia de “todos contra todos” a una violencia que va de “todos contra uno”. Es lo que Girard (1982) designa como “mecanismo de chivo expiatorio”. Lo interesante de este mecanismo es que les da a los seres humanos la ilusión de estar bajo el control de su propia violencia; la expulsan de sus relaciones sociales, la proyectan en otro y la ponen fuera de sus interacciones. A la larga, la violencia termina proyectada y contenida por las personas, los objetos, las instituciones o los significantes que las personas consideran como *sagrados*.

Pensemos, por ejemplo, en el ejercicio político clásico de las elecciones democráticas. Aquí el signifiante mismo de ‘democracia’ no está en juego, pero la institución del voto, las elecciones mismas son las que contienen la violencia que podría desencadenarse normalmente entre los grupos que se disputan los puestos de poder (y el tesoro nacional). En este caso, el ritual democrático con todas sus reglas y sus prohibiciones permite contener la violencia potencial que se desencadenaría en otro contexto entre los incumbidos por la votación. Esta violencia no solo podría desatarse por la lucha en vistas de obtener los puestos de gobierno (y el presupuesto nacional), sino en vistas de imponer una visión sobre la sociedad y política que se digan en beneficio de unos y en desmedro de otros. En lugar de tener una lucha real, con heridos y muertos, lo que se tiene idealmente es una pugna electoral: el ritual de las elecciones, por lo tanto, contiene las violencias potenciales entre los rivales de la contienda política. De modo similar, las instituciones estatales contienen las posibles rivalidades y violencias entre los ciudadanos de un régimen constitucional.

Una de estas instituciones concretas que está llamada a contener idealmente las violencias de la sociedad es el *poder ejecutivo*, la *presidencia*. En este caso, quien ocupa el sitial presidencial está en una situación sumamente delicada pues es el blanco de las críticas de la población, pero también es el emblema de las aspiraciones de esta. O sea, concentra en su figura no solo los odios y aborrecimientos de unos, sino la veneración y el agradecimiento de los otros. No solo la persona concentra en sí la atención de la gente, sino que el mismo lugar estructural carga con el peso simbólico de todas las decisiones y acciones del gobierno. Al mismo tiempo, el poder ejecutivo tiene los poderes supremos del Estado, es decir, puede desencadenar en cualquier momento la violencia del ejército y de la policía. Comprendemos, entonces, el sentido en el que la *institución sagrada* contiene la violencia en *dos sentidos*: la limita al no dejar que se expanda al resto de la sociedad, pero también la tiene en su interior.

De manera similar, los significantes que aquí llamamos “sagrados” se encargan de contener las violencias potenciales de la población. Por ejemplo, el signifiante ‘nación’ nos permite llegar a ciertos acuerdos y pactos sobre los que estamos dispuestos a actuar de manera cooperativa y no violenta (‘el mar’, digamos). Aceptamos que pertenecemos a una misma nación y que esa nación tiene una serie de intereses que nos son comunes a todos. Dentro del signifiante ‘nación’ podemos también encontrar otros significantes que se le articulan y que van constituyendo todo un campo que apunta a ese mismo consenso pacificador (otra vez ‘el mar’). Se puede percibir en los imaginarios opuestos que un bando concibe a la nación como esencialmente indígena, nacional, con los intereses enfocados en el interior, en lo que pasa en el país y con su población. Por el otro lado, en cambio, la nación estaría más vinculada a la historia republicana, es decir, a la historia construida por las castas que recibieron el poder de los españoles y lo acapararon solo para ellos. En esta visión, la nación debe constituirse como república, ideal proyectado desde una visión liberal. A esta visión, se contrapone y se contrapuso la idea de un *Estado Plurinacional* en el que lo principal sea la diversidad de

las poblaciones indígenas y no el seguimiento de un modelo que llegó del exterior (occidental). Esta forma de concebir lo estatal, de hecho fungió, según García Linera (2011), como el horizonte de época que no podría ser derribado por ser, precisamente, hegemónico. Esta hegemonía en nuestros términos es precisamente lo que llamamos “*sagrado*”: algo que en el imaginario aparece como compartido por todos.

Los significantes sagrados tienen la función ideal de contener las violencias y de permitir a los antagonistas vivir por un tiempo de manera pacífica. Lo sagrado sutura al imponer un horizonte común en el que los rivales pueden tolerarse. Ahora bien, los sagrados no tienen una vigencia interminable. Es más, tienden necesariamente a desgastarse con el tiempo. Los sagrados van a ser desacralizados con el tiempo, serán cuestionados y así perderán su vigencia para imponerse a todos de la misma manera. Esto dará lugar a un resurgimiento de los antagonismos y las rivalidades en el seno de los clivajes involucrados. Una vez que los sagrados pierden su vigencia y están sumamente debilitados, los conflictos surgen con fuerza y ya no hay nada que los pueda contener como eran contenidos antes. A este momento de transición entre dos *sagrados*, el desgastado que ya no rige y uno nuevo y por venir (que también podría no venir y ser un regreso a una sacralidad antigua); a este momento, la teoría mimética lo designa como “indiferenciación”, pero Thomassen le otorga el nombre de “liminalidad”.

En su propuesta, Wydra (2015) incorpora el concepto de Thomassen y sugiere que la posibilidad de darle una clausura o cierre a esta situación de *liminalidad* ocurre a través de la instauración de un *sagrado* que promueva y genere un tipo de orden fundado en las *creencias* de la población. En otras palabras, la pacificación de las tensiones suscitadas por los antagonismos y clivajes se da por medio de momentos *intensos* que generan un consenso de tipo *irracional*. El nuevo orden no se consigue por medio de una resolución racional o de una planificación acordada, sino que se da a través de la instauración de un sagrado que conmueve a la población o que apela a sus *necesidades afectivas*. Comprendemos, entonces, que son los momentos que siguen a las situaciones de indiferenciación



o *liminalidad* los que introducen nuevos sagrados para poder reorganizar a las sociedades. No es que haya una instancia o un grupo con un voluntad política que se encargue de realizar este proceso (como creen los conspiranoicos de derechas e izquierdas); aunque en algunos casos la instauración del nuevo sagrado se puede dar por medio de la voluntad humana, en la mayoría de los casos se da de modo inconsciente e involuntario. Esto es algo que no se puede calcular ni hacer de manera absolutamente humana; no depende de los deseos o la planificación de las personas. Se podría decir que es más un efecto o producto estructural.

Lo que quisiéramos hacer en esta sección es mostrar cómo el imaginario político de algunos intelectuales bolivianos se orienta a una concepción sacrificial del momento en el que la crisis se soluciona. Pensamos que algunos intelectuales en el pasado ya habían recurrido a esta forma de explicación para dar cuenta del pasaje de las situaciones críticas a la nueva normalidad; pero no son ellos los únicos que tienen un imaginario de este estilo. También algunos intelectuales que han pensado la situación contemporánea parecen recurrir a un imaginario que nosotros designaremos como “sacrificial”, pues hace depender la resolución o la salida de la crisis de una exacerbación de la violencia que termina con una situación similar a la del sacrificio. Esta situación es la que, tal como es descrita en la antropología de la religión que propone Girard (1978), establece los *nuevos sagrados*. En otras palabras, estos intelectuales parecen concebir la salida de la crisis por medio de una exacerbación tal de la violencia que se requiera de una expulsión de algún elemento del viejo orden, para que pueda haber un verdadero establecimiento del orden nuevo al que se quiere transitar. Esto significaría que podemos leer las interpretaciones históricas de estos intelectuales con el lente que nos presta la teoría antropológica de René Girard. De tal modo, podríamos concluir, no solo que nuestros intelectuales no pueden evitar el esquema de los antagonismos recíprocos, sino que además tienden a formular la salida de estos por medio de una resolución sacrificial, que establece un nuevo orden.

No debemos imaginar que la visión de un sagrado capaz de suturar las aspiraciones populares sea una visión exclusivamente

de derechas. Encontramos esa visión en la izquierda también. Esta visión hace del sagrado o del representante de lo sagrado lo que ocupa la cima de la estructura social y la *clausura al ordenarla*. En otras palabras, se hace de esa cima el punto fundamental del buen funcionamiento de la sociedad. Pensemos nada más en los comentarios que venían de todos los lados del espectro político y que decían que la partida de Evo Morales generaría un *vacío de poder* o caos social. Esta figuración debería ser considerada como *más conservadora*.

Precisamente, es en este sentido que encontramos un primer ejemplo en un intelectual que ya hemos mencionado y que no deja de ser muy significativo. Se trata de García Linera, quien, en una entrevista realizada por Fernando Molina, declaró que la principal razón por la cual el MAS se había visto obligado a no modificar a su candidato presidencial para las elecciones de 2019 era porque Evo Morales congregaba en su persona *la unidad de los movimientos sociales y de lo popular*. Aquí, la figura de Evo Morales funcionaba como el norte sagrado cohesionador y ordenador de los movimientos que conforman el MAS y del movimiento popular en general. Evo Morales era puesto, así, en el lugar estructural de lo sagrado; su pérdida, su desplazamiento significarían la pérdida del orden que se había conseguido con su liderazgo (el horizonte plurinacional). Así, el ex vicepresidente indicaba que, de perderse el liderazgo de Evo Morales, se perdería esa *unidad popular*: “la lógica del poder constituyente sigue prevaleciendo en la candidatura de Evo, porque Evo es la *personificación de la unificación de lo popular*” (García Linera en Molina, 2018, énfasis nuestro).

La visión de García Linera que hace de Evo Morales el líder sagrado y sostén de los sectores populares bolivianos se ve complementada con la manera en que Rafael Bautista (2019) construye su interpretación de la “expulsión” del expresidente. Bautista no duda en utilizar las nociones de *sacrificio* y *linchamiento* para describir lo que ocurrió en octubre y noviembre de 2019. Lo importante es que concibe la renuncia de Evo Morales como un proceso de escalada sacrificial. Y, como en el caso de García Linera, sostiene que Morales representa al indio boliviano, que su ocupación del

lugar del poder, del lugar estructural de la trascendencia es equivalente al empoderamiento de la población indígena del país. En un artículo al que sugestivamente tituló “Bolivia: la geopolítica del Anticristo”, Bautista, afirma que la remoción del expresidente fue el resultado, no solo de un golpe de Estado, sino de un acto de venganza ante un daño percibido por las elites gobernantes, las clases señoriales de siempre. Apela así a una visión en la que las oposiciones ideológicas entre izquierda y derecha son anuladas en función del propósito unánime de sacrificar a la víctima, en este caso, a Morales. El potencial reconciliador del acto sacrificial aparece aquí en toda su dimensión. Esta expulsión debería signar el inicio de la *pax* postevista. En ese mismo artículo, esta postura se confirma con una figuración similar: “*Todos los cabildos fueron congregados por la nueva inquisición mediática y se tenía ya todo listo para el espectáculo del descuartizamiento del chivo expiatorio*” (Ídem, los énfasis son nuestros).

Quien parece orientarse por una lectura y visión de la salida del conflicto de octubre y noviembre de 2019 como doble sacrificio, es decir, como guerra civil, es Fernando Molina. Este pone en evidencia las actitudes *linchadoras*, es decir, *sacrificiales* de todo un sector de la población boliviana. Evidentemente, el sector que será el blanco y víctima de este proceso de escalada violenta será el asociado con el MAS y sus días en el poder. El proceso puede ser visto como un linchamiento a tal grado que Molina (2020) no duda en denunciar persecuciones de personas que ni siquiera formaron parte del gobierno ni del partido, sino que meramente habían tenido contacto con las personas del gobierno. Rige casi una *noción mágica de contagio* según la cual todo aquel que se haya visto involucrado con el doble monstruoso, con el enemigo jurado, debe ser perseguido y, si no eliminado, al menos reducido y anulado.

Esta figuración linchadora y sacrificial está complementada por los temores, desde el otro lado del antagonismo, en el campo urbano y blancoide-mestizo: se trata de la visión de un cerco indio en torno a las ciudades. Este imaginario aparece como un miedo secular arraigado en las elites dominantes y en los sectores urbanos blancoides y mestizos; pero también está como medio de

intimidación en los sectores indígenas y sus representantes. De hecho, ese mismo imaginario circuló en los ámbitos de poder, al punto que el mismo Evo Morales lo utilizó para amedrentar a las ciudades que se le estaban oponiendo. El cerco, cabe hacer aquí el análisis, es sin duda alguna una figuración sacrificial, de linchamiento del bando enemigo. Estos imaginarios, a su vez, ingresan en el ciclo de la reciprocidad fácilmente: como señala Fernando Molina (2020), lo que en un principio era excusa para el racismo contra los sectores indígenas y campesinos, se volvió en un modo de acción entre sectores urbanos, blancoides y mestizos. Una vez más, comprobamos la regla sobre la cual la teoría mimética nos advierte (Girard, 1978): los rivales terminarán ocupando todas las posiciones de forma sucesiva, de tal modo que, por el proceso de violencia, se volverán equivalentes entre sí.

Vale la pena discutir brevemente sobre el significante sagrado que más antagonismos atrajo y que, como quisiéramos mostrar ahora, también nos reenvía a una forma de lo sacrificial. Aludimos al significante ‘democracia’. La centralidad del gesto democrático ya era percibida por Zavaleta como un sagrado de la época. Es a esto a lo que parece apuntar con su noción del “prejuicio capitalista de la igualdad” (Zavaleta, 2013: 103) que surge con la práctica democrática. Se trata de un movimiento de época que inscribe a las personas que participan de los actos electorales en un ámbito de igualdad, en una certeza de pertenencia, en tanto que ciudadanos, a un nivel de equivalencia mínima en la que cada uno tiene la capacidad de modificar las cosas por su voto. La equivalencia tan criticada y cuestionada por los radicalismos entre un voto y un ciudadano es fundamental en la constitución de un sagrado de la democracia que se funda en la percepción del acto democrático.

No cuesta mucho imaginar que esta preferencia por la democracia, esta sacralización del sistema político en abstracto, también incluye una noción de alternancia, hasta cierto punto. Precisamente, en la medida en que se concibe a la democracia como un “rechazo de la violencia política”, es que podemos

concebirla como un significante sacralizado, una noción que, como mero significante, sin siquiera tener un contenido altamente teórico, genera una inversión afectiva entre la gente. Es, pues, de fundamental importancia el papel que desempeña el sagrado democrático en el imaginario político de muchas personas porque se presenta, precisamente, como la mejor solución para domesticar los antagonismos y reducir las violencias que estos generan. Es una forma de ritualizar los enfrentamientos que producirían los antagonismos si estuvieran sueltos y sin que algo los contuviera. De ahí que se pueda decir que *el gran error del gobierno del MAS* fue concentrar el enfrentamiento de la población boliviana en el momento democrático, cuando era ese partido el que había ocupado el poder en los últimos años. Si bien cerca de la mitad de la población votó por Evo Morales y el argumento del “respeto del voto” fue esgrimido por ambos bandos, el hecho de que fuera el MAS el que ocupaba el poder por tanto tiempo ya, con el mismo binomio, hacía que el significante ‘democracia’ se inclinara más por una “defensa del voto” en contra del prorroguismo y la no alternancia.

La democracia representaría, entonces, en el imaginario político de los intelectuales esa especie de “prejuicio” implantado por el proceso de modernización, por la subsunción a la modernidad capitalista. Sería, en ese sentido, un imaginario de tipo sagrado, pero que no deja de arrastrar los rasgos que aquí hemos designado como sacrificiales. Representa el momento en el que los antagonismos escalan a un punto en el que su violencia ya no se puede contener y que, por lo tanto, requieren de una válvula de escape que dirima quién quedará excluido y quién gobernará. Sin embargo, como vimos, no es el único modo de imaginar la forma de resolver el antagonismo y hasta podríamos decir que no es el primero en el que se piensa, siendo los modos violentos los que más parecen regresar al imaginario social y político. De ahí que podamos preguntarnos en qué medida estos imaginarios también involucran una idea de reproducción continua a lo largo de la historia.

## Ciclicidad de la reciprocidad y regreso del pasado

Los significantes sagrados están también cargados de una memoria histórica que hace que los fenómenos actuales, contemporáneos, sean percibidos, como una repetición más de hechos fundantes de la memoria compartida. Este imaginario político que percibe los hechos de la actualidad como una repetición de fenómenos del pasado también aparece en varios de los intelectuales que hemos analizado. Aquí veremos cómo esta visión está presente en algunos de sus textos y sus interpretaciones.

Lo crucial de esta situación es que el imaginario político boliviano se vería incapacitado para concebir futuros posibles fuera de esta situación de constante reciprocidad violenta. Mansilla, ya en 2006 (p. 206), había denunciado esta ausencia de imaginarios políticos alternativos en un análisis que había hecho sobre los intelectuales. Esto no significa que no haya existido y no exista una cierta tradición boliviana de un imaginario de la repetición cíclica anterior a Mansilla. Esta tradición del imaginario político sigue viva hoy y se reactivó sin duda con el modo en que se dieron las cosas desde las elecciones de octubre de 2019. Veamos algunos de esos casos que involucran las figuras descriptivas que ya hemos visto en varios de los intelectuales que hemos mencionado hasta aquí. Comencemos por Zavaleta (2011), quien en su teorización todavía juvenil de la Revolución Nacional y de lo que le siguió, invocaba a figuras del pasado con las que legitimaba y forjaba una tradición de revolución en el país. Así, a la hora de explicar el modo de organización de los obreros durante la Revolución Nacional, invocaba también a las sublevaciones indígenas de Amaru y Katari, el belcismo, entre otras instancias en las que la población indígena irrumpió en la escena política nacional.

Si Zavaleta concibe la Revolución Nacional como una reactivación y una actualización de las luchas pasadas, es porque percibe en el acontecimiento la marca de los antagonismos que configuran la historia de Bolivia. Dicho de otro modo, lo que está en juego en la visión de Zavaleta es la reiteración de un conflicto constante

que no deja de volver, el conflicto constitutivo que subyace a los antagonismos y los clivajes. Esta visión, de hecho, la de una actualización del momento constitutivo colonial y del antagonismo de lo colonizador contra lo colonizado es también retomada por Bautista (2019), quien insiste en que el simbolismo bíblico de Añez y Luis Fernando Camacho no son gratuitos.

En la lectura de Bautista, lo que regresa es el antagonismo primordial del proceso de la colonización. Este retorno significa en realidad que el antagonismo sigue siendo el mismo y que sigue vigente y que, a lo largo de la historia nacional, no ha hecho sino reproducirse y exaltarse, escalando hacia los extremos. Lo que tenemos, por lo tanto, es el movimiento opuesto al que habíamos visto en Zavaleta, aquí no son las fuerzas populares las que triunfan, sino su contrario, las fuerzas señoriales, colonizadoras. La configuración general que surge de aquí es la de una confrontación que no ha parado y que solo se ha reproducido “con un nuevo lenguaje” y con ropajes diferentes, escalando en su intensidad.

Molina (2020) nos sirve de ejemplo para ver cómo esta reciprocidad histórica parece estar reproduciéndose en la actualidad. De modo similar a como la Revolución Nacional fue seguida por una reacción o contrarrevolución que viró a la barbarie en sus últimos años, el ciclo iniciado ahora, el regreso de la contrarrevolución estaría marcado por una violencia y una radicalidad peligrosas. Esto significaría que el giro a la derecha del país y de la región representaría un posible regreso a una larga noche de las dictaduras, esta vez democráticas, pero con un mismo gesto radical. Es difícil anticipar una salida realista de este ciclo de reciprocidades; cualquier salida sería inmediatamente percibida como un aumento en la reciprocidad, es decir, como un aspecto más de la misma reciprocidad. Molina, Doria Medina y Oporto, por ejemplo, proponían una salida por medio de modelos mixtos y por medio de un centralismo político, pero podemos imaginar que, tan pronto como un gobierno proponga políticas de este tipo, será caracterizado inmediatamente como parte de uno de los bandos del antagonismo de siempre.

## Conclusiones

Como vimos, el imaginario político de algunos intelectuales y agentes que vivieron e interpretaron los sucesos de octubre y noviembre de 2019 responde a visiones de antagonismos sujetos a una reciprocidad histórica constante, mayormente negativa y violenta. Este imaginario, no es exclusivo de intelectuales contemporáneos, sino que también estaba presente en intelectuales anteriores que se habían ocupado de interpretar la historia boliviana (como Zavaleta, por ejemplo). Vimos también cómo estos antagonismos eran imaginados como actuando de forma recíproca a lo largo de la historia boliviana, generando una visión de ida y vuelta, “revolución” y “contrarrevolución”. Más adelante, mostramos que la escalada violenta de esta reciprocidad daba lugar al imaginario de una expulsión sacrificial o de una confrontación final (guerra civil). Finalmente, tratamos de poner en evidencia que estos imaginarios de reciprocidad y de resolución sacrificial están también marcados por una visión de ciclo, de repetición en la historia. Esto auguraba también un regreso de figuras pasadas y una reproducción de los conflictos y las violencias.

Esto significó comprender, también, que los sucesos de octubre y noviembre de 2019 despertaron imaginarios políticos que estaban latentes entre los intelectuales bolivianos y que venían de interpretaciones pasadas de la sociedad boliviana. Como habíamos visto en el caso de la novela de Musil, en la introducción, el gran acontecimiento clama por los imaginarios políticos de la sociedad y de sus intelectuales, invitándolos a situar lo que ocurre dentro de un marco interpretativo gobernado por nociones compartidas. Aquí, los imaginarios que son convocados y revividos son los del antagonismo fundamental entre lo indígena y lo señorial, entre lo popular y la elite. Estos antagonismos que fundan una serie de clivajes que solo extienden y reproducen a los primordiales son imaginados en una dinámica de interacciones recíprocas. Se construye, así, una figuración de juego de *suma cero* en el que la victoria de unos deberá ser en algún momento compensada con la victoria de los otros; en el que el gobierno temporal y las reformas



de unos convocarán la reacción de un gobierno temporal y unas reformas contrarias de los otros.

El principal reparo que debemos hacer a lo que mencionamos es que puede ser que el imaginario disponga a los antagonistas en una situación de reciprocidad y de ocupación de los mismos lugares; pero esto no significa en lo absoluto que el desplazamiento haya sido real. En otras palabras, que se vea un intercambio en los lugares ocupados por ambos bandos del antagonismo no significa que esa percepción tenga lugar en la realidad. Precisamente porque el intercambio fue sobre todo simbólico, la realidad concreta de ese intercambio no habría sido absolutamente igualitaria o revolucionaria.

Una parte del imaginario político boliviano parece estar determinada con estas visiones de una reciprocidad antagónica que difícilmente terminará y que constituye en el fondo una suerte de destino trágico llamado a regresar eternamente. Esta visión a veces es alentada por intelectuales y sectores radicales del espectro político por la concepción marxista de que hay que propiciar el momento del enfrentamiento final, de la polarización para que haya la purga definitiva de la sociedad y se pase a la nueva fase del gobierno de las clases oprimidas. Esta tendencia tiene sus razones; pero es incapaz de eludir la visión de una escalada a los extremos que termina, una vez más, en una figuración catártica y sacrificial. Por otro lado, los gestos pacificadores que tienen muchos intelectuales moderados y que se reivindican del centro nunca son suficientes porque aparecen como sospechosos (y seguramente lo son) de negar el antagonismo social y político.

Ante esta aparente situación, queda, pues, la pregunta de si existen imaginarios políticos que puedan proponer un horizonte inclusivo e igualitario que no genere una violencia antagónica obligada a recurrir a una catarsis sacrificial. Es difícil de creer que esta posibilidad exista, incluso a pesar de las mejores intenciones y del clima actual que anuncia la necesidad de cambios sustanciales y fundamentales en las maneras en que nos manejamos como humanidad. El problema de los imaginarios que involucran una reciprocidad es que no dejan de reproducirse y de hacer que las cosas

se perciban como un juego de *suma cero*, donde la victoria percibida de unos es vista como un daño contra los otros. La relación tiende a perpetuarse y prolongarse sin que haya manera de detenerla. A esto es a lo que apunta también Samuel Doria Medina (2020) cuando trata de convencernos de que el problema histórico de los cambios políticos en Bolivia han sido los afanes de refundar el país.

Esto no es exclusivo de Bolivia; la escalada de la reciprocidad está presente en la historia de muchos países (en lo inmediato se nos ocurre Colombia, Argentina y EUA); la salida común ha sido la democrática, el voto como ritualización del momento álgido de la confrontación de los antagonistas. En el caso boliviano, se podría sospechar que la democracia ha sido hasta cierto punto insuficiente para canalizar las tendencias de la reciprocidad violenta; pero también podríamos pensar que hay una cierta ritualización de las violencias que las contiene. El problema de continuar con una figuración así de la interacción entre los antagonistas de los clivajes es que se sigue concibiendo la salida como una eliminación o asimilación total del antagonista, se pierde la visión de la negociación y de la aceptación de la existencia del otro con su visión de las cosas que, supuestamente, promueve la democracia de ánfora. Ante los últimos hechos de octubre y noviembre de 2019, y considerando lo que Stefanoni (2020) rescata como las lecciones aprendidas por lo ocurrido en Bolivia, la gran *piedra de escándalo* de cierta izquierda sigue siendo la cuestión democrática formal. Y este es un problema fundamental que se debería tratar de resolver. La pregunta, por lo tanto, a la que se debería apuntar ahora es saber si las izquierdas pueden imaginar un proyecto político de largo plazo que incluya al electoralismo y a la democracia de ánfora, es decir, que incluya la constante posibilidad de una alternancia, no solo en el seno de la izquierda misma.

## Bibliografía

Bautista, Rafael, 2019, “Bolivia: la geopolítica del Anticristo”.  
Obtenido de *América Latina en Movimiento* en 21/09/20:  
<https://www.alainet.org/es/articulo/203328>

- Doria Medina, Samuel. 2020, “¿Debemos ‘refundar’ una vez más al país?”. Obtenido de *Página Siete* en 22/09/2020: <https://www.paginasiete.bo/ideas/2020/1/19/debemos-refundar-una-vez-mas-al-pais-243741.html>
- García Linera, Álvaro, 2020, “‘Curva de elefante’ y clase media”. Obtenido de *La Jornada* en 20 de septiembre de 2020: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/02/08/curva-de-elefante-y-clase-media-alvaro-garcia-linera-4864.html>
- 2011, *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Geuss, Raymond, 2010, *Politics and the imagination*. Oxford, UK: Princeton University Press.
- Girard, René, 1982, *Le bouc émissaire*. París: Grasset.
- 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset & Fasquelle.
- 1971, *La violence et le sacré*. París: Grasset & Fasquelle.
- Loayza Bueno, Rafael (comp.), 2018, *Las caras y taras del racismo: segregación y discriminación en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Centro de Investigación Boliviano de Estudios Sociales y de Comunicación, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”/Plural editores.
- Mansilla, Hugo Celso Felipe, 2014 *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*. La Paz, Bolivia: Rincón Editores.
- 2006 *La crisis de la identidad nacional y la cultura política*. La Paz, Bolivia: CIMA Editores.
- Molina, Fernando, 2020, “Bolivia: un nuevo bloque de poder”. Obtenido de *Nueva Sociedad* en 20/09/20: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-derecha-Evo-Morales/>
- 2019 “T’aras versus q’aras”. Obtenido de *Brújula Digital* en 20/09/2020: <https://brujuladigital.net/opinion/t-39aras-versus-q-39aras>
- 2018 “García Linera: ‘Perder a Evo Morales sería un suicidio político’”. Obtenido de *El País* (en

- 21/09/20): [https://elpais.com/internacional/2018/01/07/america/1515290890\\_923167.html](https://elpais.com/internacional/2018/01/07/america/1515290890_923167.html)
- Molina, Fernando (ed.), 2010 *El estado en la economía: ¿cómo salir del ciclo privatización-nacionalización-privatización?* La Paz, Bolivia: Fundación Vicente Pazos Kanki.
- Montenegro, Carlos, 2016, *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Musil, Robert, 2004 *L'homme sans qualités*. 2 tomos. París: Editions du Seuil.
- Stefanoni, Pablo, 2020 "Las lecciones que nos deja Bolivia". Obtenido de *Nueva Sociedad* en 22/09/20: <https://nuso.org/articulo/Bolivia-Evo-Morales-elecciones/>
- 2019, "Bolivia y la contrarrevolución. ¿Cómo derrocaron a Evo?" Obtenido de *Sin Permiso* en 20/09/20: <https://www.sinpermiso.info/textos/bolivia-el-golpe-de-estado>
- Tapia, Luis, 2014, *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación.
- Thomassen, Bjorn, 2014, *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Burlington, VT, USA: Ashgate.
- Wydra, Harald, 2015 *Politics and the sacred*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Zavaleta, René, 2013 *Obra completa* [en tres tomos]. Tomo II: *Ensayos 1975-1984*. La Paz, Bolivia: Plural editores.
- 2011, *Obra completa* [en tres tomos]. Tomo I: *Ensayos 1957-1974*. La Paz, Bolivia: Plural editores.

# La descolonización como imaginario social: dilemas y aporías<sup>1</sup>

*Luis Claros\**

La descolonización se constituyó en un horizonte social a partir del cual se articularon, en diversos niveles, sujetos y prácticas sociales. Si bien las luchas anticoloniales tienen una historia que se remonta al momento mismo de la colonización, en el siglo XXI asistimos a un ascenso del proyecto descolonizador que logró instituirse en superficie de inscripción de una amplia diversidad de demandas, llegando a articular una fuerza contrahegemónica que tuvo por resultado la ocupación del estado por parte de fuerzas sociales organizadas que eran ajenas a las élites políticas tradicionales, élites que operaban y aún se rearticulan bajo paradójicas combinaciones de lógicas clasistas y de casta. Estas rearticulaciones adquirieron fuerza visible a partir del 2019 y van de la mano con la crisis de la descolonización en tanto horizonte social. En este ensayo, analizamos cómo se articula un imaginario social, las fases que implica, sus modalidades de ascenso y crisis, y a partir de ello, examinamos las características de la descolonización en la medida en que se la procura proyectar como horizonte social. Para cumplir este último objetivo, nos limitamos al análisis de las maneras en que se

---

\* Filósofo, docente investigador del CIDES-UMSA.

1 Esta es una versión corregida y ampliada de “Aporías de la descolonización”, ensayo publicado en: Tavares y Todaro (coord.) *Do outro lado do espelho: insurgências e resistências descoloniais*. São Paulo: BT Acadêmica, 2016.

estructuraron concepciones de la descolonización en el terreno de la teoría social. Como señalamos más adelante, dicho terreno es solo uno de los lugares desde donde se irradia hacia otros espacios del campo social formas de ver el mundo, sin embargo, dada cierta fuerza de irradiación y eficacia simbólica de las producciones de las ciencias sociales, centrar el análisis en los modos de estructuración de formas de concebir la descolonización en dichas ciencias representa una entrada ágil para el análisis de la descolonización y su devenir en imaginario social. En este ensayo tomamos como objeto de análisis las formas de pensar la descolonización para dar cuenta de tensiones inherentes que revelan las condiciones de posibilidad, las tensiones ineludibles, los límites y potencialidades de la descolonización en tanto imaginario social; en ese sentido preciso es que afirmamos que nuestro análisis se constituye en un aporte al estudio crítico de la configuración de imaginarios sociales en la Bolivia contemporánea.

## **1. Imaginario social, utopía y crítica de lo existente**

La acción social y política se comprende a la luz de los imaginarios sociales vigentes en una sociedad. Los modos en que los individuos son constituidos como sujetos sociales y políticos están en estrecha relación con las imágenes que de una sociedad circulan y se asumen. A su vez, las imágenes de una sociedad presente se estructuran a partir de las proyecciones o sentidos deseados, es decir, de aquellos modos colectivos del deber ser de lo social. Es esta dimensión la que, al articularse con las producciones de la memoria pública, forma un complejo entramado de sentido mediante el cual las identidades sociales y políticas son establecidas y también disputadas. Por tanto, comprender los modos de articulación de imaginarios sociales, sus implicaciones y consecuencias, brinda elementos importantes para el estudio de los sujetos sociales y políticos, su constitución, movimientos y transformaciones.

En un sentido amplio, el concepto de imaginario social abarca las formas en que las personas “imaginan su existencia social, el tipo

de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas” (Taylor, 2006: 37). Bajo esta perspectiva amplia, los imaginarios sociales cumplen un rol fundamental en la institución de las sociedades, es decir, en la producción y la reproducción de formas de existencia social. En ese sentido, el conjunto de significaciones producidas mediante las cuales se gesta una visión del mundo no puede reducirse a un mero efecto de alguna instancia de la realidad más fundamental, sino que cumple un rol constitutivo. Este rol, como acabamos de mencionar, puede asumir un modo productor, lo cual implica algún grado significativo de ruptura o transformación, o un modo reproductor, lo cual implica algún grado significativo de preservación de un orden determinado. Esta distinción es planteada, entre otros, por Paul Ricoeur quien diferencia ideología y utopía, concebidas ambas como formas en las que actúa el imaginario social. La ideología sería el modo en el cual los grupos sociales se dan una imagen de sí mismos y de su lugar en el funcionamiento de la sociedad, por tanto, sería lo que permite a un grupo “ponerse en juego y en escena” (Ricoeur, 2010: 212). Más allá del sentido específico que Ricoeur da a ideología, en cierta medida distante de la rica y polémica historia que dicho término tiene en el seno del marxismo, acá nos interesa resaltar el contraste entre una dimensión reproductora, pensada en Ricoeur bajo el término ideología, y una dimensión productora pensada bajo el término utopía: “Si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión” (Ibíd.,: 357). Para Ricoeur, la utopía es consecuencia de la represión o las represiones efectuadas bajo el orden existente, las cuales impulsan a los grupos a pensar otro modo de ser del orden social en el cual tales represiones no existen. En ese sentido, podríamos decir que la utopía introduce una dimensión de contingencialidad en las represiones existentes al proyectar otras posibilidades de relacionamiento social; de ahí que pueda asignársele a la utopía una capacidad de subversión. En ese sentido, al producir una imagen de otra forma posible de lo social, intensifica la inconformidad con

el orden existente produciendo a su vez condiciones para prácticas críticas y de subversión.

Ahora bien, enfatizar en la dimensión utópica nos hace perder lo que quizá es el momento clave en la constitución de todo imaginario social en su modalidad productora. En la medida en que la característica principal de la utopía es imaginar otra forma de sociedad en la que las represiones o formas del conflicto hayan sido suprimidas, si bien ello ayuda a introducir contingencialidad en la concepción del orden existente al mostrar que las cosas podrían ser de otra manera, la utopía limita la fuerza transformadora. Según Ernesto Laclau, la utopía enfatiza más el bosquejo de las formas concretas de la sociedad deseada que la construcción y articulación de identidades y colectividades contrahegemónicas (2000: 242); ante ello, se propone distinguir la dimensión mítica de la utópica. Si bien la diferencia nos parece sutil nos permite avanzar en la comprensión de los imaginarios sociales, analizados como instancia necesaria para la crítica y transformación social, pero, nos da elementos para entender cómo, luego, un imaginario social se articula en tanto instancia de reproducción de un orden social que limita sistemáticamente las aperturas transformativas a través de la instauración de un cierre ideológico. En este ensayo nos focalizaremos en la primera instancia.

Al igual que la utopía, lo que Laclau denomina espacio mítico se presenta como alternativa a la forma del orden existente y tiene efectos críticos que incrementan la posibilidad de desestructuración de dicho orden. Ahora bien, la diferencia clave entre utopía y mito radica en la indeterminación del último: mientras la utopía permite articular una imagen determinada de una alternativa de sociedad, el mito posee un grado de indeterminación suficiente como para expresar la plenitud en cuanto tal, es decir, un horizonte social no identificable con alguna forma concreta. Ello permitiría que el mito se constituya “en el horizonte ilimitado de inscripción de *toda* reivindicación y de *toda* dislocación posibles. Cuando esto último ocurre el *mito* se transforma en *imaginario*” (Ibíd.: 79). El paso del mito al imaginario social es el momento de articulación de diversos grupos en función de la crítica y búsqueda de transformación



del orden existente. Como se deduce del argumento, tenemos un movimiento que va de la utopía al imaginario social pasando por el mito. Lo que diferencia estos momentos es el grado de concreción: la utopía suele implicar un mayor grado de concreción lo cual merma su capacidad de funcionar como horizonte articulador de una diversidad de grupos, en cambio, el imaginario social tiene un mínimo grado de concreción lo que potencia su capacidad en tanto superficie de inscripción de una diversidad de reivindicaciones sociales. En ese sentido, concreción y capacidad de articulación van en relación inversa, lo que hace de la indeterminación propia del imaginario social, más que un defecto, una virtud en aras de la conformación de lucha contrahegemónica. Como hemos visto, bajo esta concepción, la noción de imaginario social es más específica que la que nos presenta Ricoeur. Aquí estamos ante una noción en la cual el imaginario social es concebido como horizonte, lo cual la aleja de la idea de reproducción implicada en el uso del término ideología, pero también se aleja en parte de la utopía en la medida en que es pensado como horizonte con alto grado de indeterminación. De aquí en adelante emplearemos la noción de imaginario social para referirnos a la dimensión del horizonte en tanto instancia articuladora y productiva.

Consideramos que el espectro que va de la utopía al imaginario social, pasando por el mito, es útil cuando lo pensamos, más que como alternativas discretas teóricamente excluyentes, como un continuo en el cual determinado significativo puede oscilar entre su constitución como horizonte utópico, mito o imaginario social. También se puede pensar que un significativo puede dejar de ser parte del espectro cuando se vuelve medida concreta y pierde capacidad de articulación de grupos sociales. Por ejemplo, se podría pensar que en cierto periodo la idea de un estado plurinacional pasó de ser un mito a un imaginario social, en ese momento su capacidad de aglutinación de fuerzas sociales fue mayor y condujo a la crítica generalizada del estado republicano, coadyuvando a la crítica y movilización desestructuradora del orden existente. Sin embargo, una vez que se llega a estar en posición de dar concreción al estado plurinacional en el proceso constituyente y

sus normas derivadas, la indeterminación del imaginario social no puede mantenerse ya que el significante estado plurinacional debe vincularse con una serie de otros significantes (presentes en un sistema de leyes, normas y prácticas) que le dan un sentido específico. Esta concreción implica que inscripciones posibles en la superficie del imaginario social serán excluidas mientras que otras podrán sumar sus contenidos a las formas de la concreción. Este es el momento donde la dimensión del estado plurinacional en tanto imaginario social se quiebra y deja de operar como tal. Pero en este caso concreto, también deja de operar como mito y como utopía ya que se ha pasado a constituirlo como orden existente. Ello no quita que aquellos que se sienten excluidos en el proceso de concreción de la idea de estado plurinacional preserven cierta dimensión mítica para dicho significante, lo cual implica que denuncien como impostura a la concreción producida. De alguna manera, como puede apreciarse, el triunfo de los grupos articulados en la superficie de determinado imaginario social lleva de manera inevitable al resquebrajamiento de dicho imaginario, en la medida en que el triunfo implica la consiguiente toma de decisiones, y las decisiones implican determinar el contenido del imaginario social, darle concreción.

Lo que hemos descrito brevemente en el anterior párrafo puede esquematizarse bajo la figura del ciclo: la fase de ascenso o expansión es el paso del mito al imaginario social; el auge o cima, si se llega a él, es el momento de triunfo, cuando las fuerzas contrahegemónicas llegan a espacios dominantes de toma de decisión y, por tanto, los significantes del imaginario son ligados a contenidos concretos; a partir de ahí viene la fase de descenso o recesión, que es cuando la concreción lleva al resquebrajamiento del imaginario social, a la fractura de la cohesión de las fuerzas antes contrahegemónicas; luego viene la fase de crisis o valle, que sería como el momento en que las distintas fuerzas están desarticuladas y con poca capacidad de movilización; entonces se abre la posibilidad de nuevas rearticulaciones bajo reactualizaciones del mito o la aparición de otras alternativas, dando lugar a la emergencia de nuevas fuerzas en ascenso.

La gestación de imaginarios sociales puede tener distintos puntos de irradiación, los cuales dependen de que cada formación social concreta, de sus espacios de producción y circulación de significaciones sociales. En sociedades modernas, uno de los espacios que goza de cierto privilegio en dicha producción y circulación es el sistema de la educación formal, asumido como espacio legítimo de inculcación de destrezas cognitivas. Dentro de este sistema, la academia suele ser uno de los puntos de irradiación sistemática y persistente de significaciones sociales, es decir, un espacio productor o reproductor de significaciones sociales desde el cual, por canales diversos, dichas significaciones circulan hacia otros espacios de la vida social dando lugar a distintas formas de violencia simbólica. Si bien este no es el único punto de irradiación, así como su producción no es consumida pasivamente sino que puede ser resistida, refractada o ignorada, dada la legitimidad atribuida a la educación formal y sus jerarquías, las producciones de la academia suelen gozar de un grado de influencia mayor al de otros puntos de irradiación. Por ello, la relación entre ciencias sociales e imaginarios sociales suele ser estrecha, especialmente en sociedades como la nuestra donde las fronteras entre los diversos campos, como el académico y el político, suelen ser bastante porosas. En estas circunstancias, una vía, entre otras, para el estudio de imaginarios sociales pasa por el análisis de los discursos producidos en el terreno de las ciencias sociales. Esta entrada nos permite analizar las tensiones, los dilemas implicados en la constitución enunciativa de los imaginarios sociales en el marco de discursos argumentativos. La dimensión enunciativa es solo una de las dimensiones de un imaginario social, y la forma de discurso argumentativo es solo una de las formas que puede asumir dicha dimensión enunciativa, sin embargo, el estudio de dicha dimensión bajo dicha forma permite revelar de manera más analítica tensiones inherentes. En este ensayo se analizan tales tensiones inherentes a uno de los significantes que, junto a otros, adquirió un rol protagónico en la constitución de imaginarios sociales contemporáneos en Bolivia, nos referimos a descolonización.

Un análisis sobre los dilemas y aporías de un imaginario social o un proyecto contrahegemónico no es equivalente a identificar

errores o falsedades, no conlleva necesariamente una crítica destinada a rechazar determinado conjunto de proposiciones. Por el contrario, reflexionar en torno a momentos aporéticos implica indagar sobre las tensiones y aperturas de sentido, revela el carácter contingente de las intelecciones y constituciones del orden social y, con ello, se muestra la inestabilidad congénita de todo orden de significación. En las líneas que siguen analizaremos las formas en que es pensada la descolonización revelando aporías, es decir, mostrando aquellos momentos en que las contradicciones internas a determinadas formas de argumentación e intelección se tornan irresolubles. Esta aproximación nos permitirá comprender mejor cómo se piensa la descolonización, cuáles son sus contenidos, sus limitaciones y sus potencialidades. Las contradicciones a las cuales dirigimos nuestra atención no se restringen al nivel de las argumentaciones teóricas sobre la descolonización, sino que se revelan como propias de la constitución de imaginarios sociales en sociedades como la boliviana. Por ello, la aproximación a la llamada descolonización a partir de una discusión de sus aporías no sólo nos permitirá realizar un análisis crítico de parte del debate contemporáneo en torno a uno de los horizontes de emancipación, sino que nos permitirá avanzar hacia los puntos ciegos que mueven y rigen la lucha política, es decir, la lucha por el devenir de las prácticas sociales.

## **2. Criterios definitorios de las relaciones coloniales**

Para comenzar nuestro análisis debemos precisar cuáles son los puntos básicos que definirían una situación colonial. Estos puntos básicos los hallaremos identificando los momentos en los que existe una especie de consenso entre las diferentes formas de pensar lo colonial. Extraeremos aquello que se da por obvio para someterlo a interrogación.

La característica distintiva del hecho colonial consistiría en que la relación de dominación fundamental y estructuradora del orden social estaría signada por las distinciones étnicas, culturales

y/o raciales: “Lo decisivo en la colonia no es tanto la posición de cada individuo en el proceso de producción, sino más bien su pertenencia a una raza” (Zahar, 1970: 39). Cuando se piensa en una relación colonial se está pensando en el enfrentamiento entre dos culturas, donde una de ellas termina subordinándose a la otra y legitima su dominación en base a mecanismos que naturalizan la condición de subordinación de la cultura dominada. Esta forma elemental de concebir la dominación colonial ha sido el punto de partida de trabajos como el de Aimé Césaire y Franz Fanon. En su *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire pretende mostrar que la acción colonial esta “fundada sobre el desprecio del hombre nativo” (Césaire, 2006: 19) al cual se lo convierte en mero instrumento de producción. El sujeto sobre el que históricamente recae el papel de ejercer tal desprecio y operar la cosificación del colonizado es el hombre blanco europeo. El contenido del antagonismo colonizador/colonizado estaría dado por la relación hombre blanco europeo y hombre nativo; como se puede ver, el atributo común en base al cual se opera la diferenciación es el de la procedencia cultural: el europeo –poseedor de una cultura propia– ejerce dominación en un ámbito espacial ajeno donde pre-existe otro grupo cultural. En la argumentación de Fanon, el atributo de la procedencia cultural también funciona como elemento definitorio de la dominación colonial; esto se evidencia cuando señala que el régimen colonial entraña la servidumbre de la cultura autóctona más no su eliminación (Fanon, 1965: 41). La relación que se mantiene invariante a lo largo de la situación colonial es la entablada entre cultura dominante y cultura dominada. Esta característica definitoria de la situación colonial implica que el proceder del colonialismo no conlleva el aniquilamiento o eliminación de la diferencia cultural sino su preservación en condición subordinada; resulta obvio que el colonialismo no puede preservarse mediante la eliminación de la cultura dominada ya que la eliminación de uno de los polos de determinada relación de dominación implica el fin de dicha dominación. Por ello, la acción colonial consistiría en cortar el desenvolvimiento autónomo de la cultura autóctona manteniéndola en una situación de estancamiento continuo. Como

veremos más adelante, esta concepción es plenamente compartida por las corrientes descolonizadoras próximas al katarismo y al indianismo en Bolivia.

En el ámbito de la sociología latinoamericana, el colonialismo contemporáneo ha sido conceptualizado bajo el término de colonialismo interno el cual enfatiza aún más la confrontación entre dos culturas diferentes. Los desarrollos clásicos de este concepto se encuentran en los trabajos de Pablo Gonzales Casanova y Rodolfo Stavenhagen. La caracterización recurrente de la conquista colonial apunta a mostrar que “en su calidad de empresa militar la conquista enfrentó violentamente a dos sociedades, a dos culturas diferentes” (Stavenhagen, 1984: 243); este sería el hecho determinante que daría forma específica a las relaciones coloniales constituyendo a la dicotomía españoles/indígenas como antagonismo fundante, el cual deviene en el antagonismo ladinos/indígenas, manteniéndose la procedencia cultural como elemento determinante ya que los ladinos se caracterizan por representar al esquema cultural de los conquistadores. El término colonialismo interno describiría una situación en la que los indios de las comunidades tradicionales se encuentran en condición de colonizados, al mismo tiempo que la sociedad se rige por relaciones capitalistas y por el predominio de la ideología del liberalismo económico. Si bien, para Stavenhagen, la expansión de las relaciones capitalistas tiende a transformar el carácter cultural del antagonismo en uno propiamente clasista, lo definitorio de las relaciones coloniales es precisamente que estas “tienden a impedir la aculturación, la ladinización cultural, y a mantener la estratificación rígida. Existe un evidente interés por mantener las relaciones coloniales por parte de la etnia dominante (los ladinos)” (1984: 256-257). La lógica colonial sería contraria a los procesos de homogeneización, ya sea mediante la plena asimilación o el mestizaje, tendiendo a mantener los atributos étnicos como criterio de estratificación social. Si la diferenciación cultural desapareciera no podría ya hablarse de relación de dominación colonial. La conceptualización de colonialismo interno realizada por Gonzales Casanova también se basa en la diferenciación cultural: “El colonialismo interno

corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos” (2006: 197). Al igual que Stavenhagen, para Gonzales Casanova la persistencia de las relaciones coloniales representa un obstáculo para la conformación de una estructura social de clases; si bien ambas formas de diferenciación y estratificación social se interpenetran en sociedades plurales, ambos tipos de relacionamiento no sólo son diferentes sino que tienden a ser mutuamente excluyentes, lo cual implica que la interpenetración históricamente producida es tensa y conflictiva. Esta conceptualización de las relaciones coloniales como freno y obstáculo al establecimiento pleno de relaciones de clase tiende a situar a lo colonial como un lastre del pasado y, en cierta manera, condenada a su superación mediante la expansión del capitalismo y la consolidación de relaciones estrictamente clasistas. Serán desarrollos posteriores los que critiquen la permanencia de esta concepción lineal del devenir histórico y enfatizen la íntima solidaridad entre relaciones coloniales y clasistas.

Cuestionando de forma más profunda los esquemas lineales de la historia, planteamientos como los de Silvia Rivera y Anibal Quijano trazan una relación de complicidad entre formas coloniales y formas contemporáneas de ordenamiento social. Las relaciones instauradas por el hecho colonial funcionarían como eje articulador de subsecuentes formas de relacionamiento social. De esta forma el hecho colonial deja de concebirse como un lastre del pasado en conflicto con una modernidad que lucha por establecerse. Al respecto Rivera plantea:

...en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan

a la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes. (Rivera, 2010a: 37)

El horizonte colonial, sobre el cual se articulan los ciclos más recientes, está estructurado en base a criterios étnico-culturales, y son estos criterios los que van refuncionalizándose en los otros ciclos. Rivera muestra la sucesión de diversas formas de oposición valorativa: en el ciclo colonial nos encontramos con la oposición cristiano/pagano, al ciclo liberal corresponde la dicotomía civilizado/salvaje y, finalmente, en el ciclo populista se presenta la oposición modernidad/atraso (2010a: 39-41). Todas estas oposiciones mantienen como elemento invariante y subyacente al antagonismo cultura europea/culturas indígenas, el cual nos remite al carácter fundante de la conquista colonial. El polo de lo cristiano, lo civilizado y lo moderno corresponde siempre a los esquemas culturales de los conquistadores mientras que lo pagano, lo salvaje y atrasado es ocupado por las culturas indígenas. La modificación de los términos de la relación pone en evidencia, entre otras cosas, el desplazamiento de los mecanismos discursivos de legitimación y de acción de la dominación colonial.

En la explicación elaborada por Quijano, la relación entre el establecimiento de relaciones coloniales y relaciones capitalistas se torna aún más estrecha llegando a ser absolutamente solidarias entre sí. La clasificación y jerarquización social que situó a los blancos europeos como dominantes y a los indios como dominados habría funcionado como base de las formas de control del trabajo y sus recursos bajo el capitalismo. De esta forma, como señala Quijano:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. (2009: 149)



De esta forma la colonialidad se visibiliza como la relación de dominación a superar, pero las formas de su superación ya no responden a esquemas etapistas en los cuales se debe buscar la consolidación del capitalismo para dejar atrás los “vestigios” coloniales; tampoco responden a la idea de que la superación de las relaciones del capital es primaria mientras que las relaciones de dominación coloniales basadas en criterios culturales se disolverían automáticamente al erradicar el capitalismo. Las relaciones coloniales se sitúan como el problema central y la descolonización se convierte en el proyecto de emancipación central de las sociedades contemporáneas en la medida en que el patrón mundial de poder tiene como hecho determinante al colonialismo.

Esta revisión rápida de los elementos fundamentales de las concepciones clásicas sobre el colonialismo nos permite localizar aquellos puntos en los cuales existe consenso. Son estos puntos básicos los que delinear el terreno en el que se configuran las posibles significaciones de la descolonización, sus limitaciones y potencialidades así como sus coherencias y las aporías que las escinden. A continuación analizaremos críticamente tales significaciones.

### **3. Reafirmación identitaria: dominación superficial y descolonización insustancial**

En la medida en que las relaciones de dominación coloniales son representadas como la dominación de una cultura sobre otra, resulta evidente que una de las principales formas de pensar la descolonización sea la reivindicación de la cultura dominada y su reafirmación fuera de la relación de dominación. De esta forma puede privilegiarse una forma de descolonización que tenga como núcleo fundamental “la reivindicación de la cultura ancestral” (Choque, 2010: 47). Si la descolonización es la reafirmación de la cultura dominada, esto implicaría que la relación de dominación es entablada entre dos entidades plenamente constituidas en relación

a las cuales la dominación no es más que un añadido contingente; esta proposición hace de la dominación colonial un hecho de poco alcance e importancia, por tanto, la propia descolonización se presentaría como una tarea de poca monta. Sin duda, ninguno de los estudiosos ni de los militantes de la descolonización estaría dispuesto a empequeñecer el problema del colonialismo y los desafíos que impone. Este dilema nos coloca ante la tarea de analizar aquello que implica en la descolonización en tanto reafirmación de la cultura dominada.

La posibilidad de identificar el proceso de descolonización como reafirmación de la cultura dominada implica dos ideas altamente problemáticas. Por un lado, que las fronteras entre la cultura dominada y la cultura dominante son claras y que, además, es fácil identificar la procedencia de cualquier rasgo cultural. Por otro lado, supone que la relación de dominación no afecta a la constitución identitaria del dominado (ni la del dominante). Si las fronteras entre las culturas dominadas fuesen difusas, si los orígenes de los rasgos culturales estarían velados para su conocimiento entonces sería imposible delimitar los contornos de una identidad a ser liberada mediante su reafirmación, por tanto, la descolonización presupone la clara cognoscibilidad y delimitación de las culturas. Respecto a la segunda implicancia, podemos considerar que si la dominación fuese pensada como una relación que tiende a constituir –o siquiera transformar– en su acción la identidad de dominados y dominantes, entonces la descolonización caería en un contrasentido al reafirmar la identidad del dominado, ya que estaría reafirmando literalmente la *identidad del dominado*, es decir, los efectos de la dominación. Como se puede apreciar, la descolonización en tanto reafirmación identitaria presupone la superficialidad y relativa inocuidad de la dominación, es decir, que la misma no afecta la identidad del dominado. Sin embargo, pocos querrán atribuirle a la dominación colonial un papel tan inofensivo. Como hemos visto, al hecho colonial se le suele atribuir un rol articulador y constitutivo del orden social contemporáneo; paradójicamente, esta característica activa de la dominación debe ser reducida con el fin de habilitar la existencia de una identidad

cultural que se mantiene inafectada pese a estar inscrita en una relación de dominación.

Como se puede apreciar, la forma básica de pensar la relación colonial conduce, como una de sus posibilidades más directas, a plantear la descolonización como la liberación de la cultura dominada. Esta forma de pensar la descolonización presupone que la dominación colonial no afecta la identidad del dominado, por tanto, que tiene poco alcance o es relativamente ineficaz, lo cual, como dijimos anteriormente, va a contracorriente del énfasis en el carácter central y constitutivo del hecho colonial. Esta tensión suele habitar las reflexiones en torno a la descolonización. La argumentación de Carlos Mamani<sup>2</sup> pone en evidencia cómo esta tensión escinde la coherencia de los modos en que se piensa la descolonización. Partiendo de una fuerte dicotomización entre pueblos indígenas oprimidos y opresores no indígenas, Mamani tiende a mostrar el desafío de la descolonización como una lucha por la liberación para “ser nosotros mismos” (Mamani, 1992: 1), es decir, para reafirmar la identidad de los indígenas. Esta lucha asume una importancia vital ya que se enfrenta a un tipo de dominación que ha arrancado a los pueblos indígenas de su condición de sujetos de la historia; para Mamani el efecto principal de la conquista colonial es haber arrebatado a los pueblos indígenas el control de su devenir. Al mismo tiempo, esta lucha se revela ardua debido a los sutiles mecanismos mediante los cuales el colonialismo actualiza sus relaciones de dominación. Mamani se encarga de mostrar cómo el colonialismo ha operado una expropiación simbólica y física de las fuentes de la identidad indígena; la revolución nacional de 1952 representaría una fase donde los mecanismos de despojo

---

2 Carlos Mamani es un reconocido investigador que fue integrante del THOA (Taller de Historia Oral Andina). La experiencia del THOA representó un “intento de poner en práctica las exigencias de recuperación histórica de los movimientos indios” (Rivera, 1987: 57). El THOA se constituye en una de las experiencias de investigación y reflexión de mayor impacto en torno a la dominación colonial y las luchas descolonizadoras en Bolivia. Su objetivo manifiesto era “descolonizar la memoria histórica india” (Choque y Mamani, 2003: 150).

de la herencia cultural indígena se habrían manifestado bajo las formas de la integración de los indígenas al devenir histórico de la bolivianidad. Sin embargo, el fin argumentativo exige que este despojo se presente como parcial y relativo: “la opresión colonial no nos arrebató sustancialmente el control del espacio. Lo que sí queremos es retomar el tiempo histórico y desalienar nuestra historia” (Mamani, 1992: 5). El control del espacio se mantendría fuera del alcance de la dominación colonial, llegando incluso a plantearse que “la colonización boliviana es tan débil en cuanto al control del espacio, que por su carácter de enclave sólo pueden hablar de un cierto dominio en las ciudades” (Mamani, 1992: 6). Mediante este artificio argumentativo se procura asegurar la preservación de un espacio incontaminado que sirve de bastión para propugnar la descolonización como una reafirmación del ser propio de los pueblos indígenas.

Varias interrogantes surgen en este punto: si la colonización es tan débil en el control del espacio, ¿por qué la descolonización nos remite a una larga historia de insurgencias derrotadas?, ¿por qué la sublevación no se presenta como un hecho espacialmente generalizado y constante?; si la colonización implica un cierto dominio sólo en las ciudades, ¿por qué la descolonización se torna una tarea apremiante en los espacios en los cuales la opresión colonial no tiene prácticamente ninguna presencia? Mamani podría responder señalando que la opresión colonial manifestó toda su eficacia en el despojo del devenir histórico y que, por tanto, la descolonización es urgente para volver a posicionar a los indígenas como sujetos de la historia. Sin embargo, concebir un espacio en el cual la opresión colonial prácticamente no tiene efecto empuja a mostrar que el control del tiempo tampoco ha sido sustancialmente sustraído a los pueblos indígenas. En aquellos espacios donde los indígenas mantienen el control, estos aún vivirían un tiempo ajeno a la dominación colonial, por tanto, el “sentido del tiempo sólo es roto esporádicamente por el contacto forzado y superficial que mantenemos con nuestros opresores” (Mamani, 1992: 6). Como puede apreciarse, la opresión colonial ha terminado por reducirse a una mínima expresión, tanto espacial como temporalmente.

Esta forma de pensar la descolonización conduce a hacer de la dominación colonial un acto esporádico y superficial: sólo se presentaría en el contacto entre el opresor y el oprimido; fuera de este contacto los oprimidos controlarían su tiempo y espacio. La conclusión que se podría sacar es que fuera del “contacto forzado y superficial” los oprimidos dejan de ser oprimidos. Se podría deducir que la mejor forma de descolonización sería simplemente evitar todo encuentro con los opresores, o diseñar un multiculturalismo lo suficientemente tolerante para permitir la coexistencia aislada de los grupos culturales. Esta postura se deduciría fácilmente de la concepción que subraya la descolonización como la reafirmación de una identidad cultural que se ha preservado incontaminada a pesar de la relación de dominación. Esta forma fuerte de pensar la descolonización conlleva, paradójicamente, la reducción del problema colonial a su mínima expresión, y ello conduce a que la propia descolonización sea reducida en su alcance y fuerza, res-tándole condiciones para su institución como imaginario social.

#### **4. El carácter relacional: dominación constitutiva y descolonización conflictiva**

Como hemos podido ver, la definición del hecho colonial establece que el mismo se caracteriza por una relación de dominación entre un polo indígena y un polo no indígena. Lo primero que debemos puntualizar es que la propia definición de lo indígena requiere, para tener sentido, contraponerse a lo no indígena, por tanto, para el caso de la conquista española, es el arribo y accionar de los españoles lo que permite constituir a lo indígena como una unidad diferenciada de los conquistadores; es su condición de conquistados lo que permite unir a una pluralidad indefinible permitiendo su denominación. En síntesis: es su inserción en la relación lo que les otorga una identidad definible. La argumentación de Quijano establece que la idea de raza no es más que la codificación de las diferencias establecidas entre conquistados y conquistadores, por tanto, las denominaciones de “indios”, “negros”, “mestizos”,

etc. son identidades sociales históricamente nuevas generadas en el marco de la relación de dominación colonial (Quijano, 2000: 202). Resulta evidente que una denominación como “negro” que agrupa una diversidad de posturas, posicionamientos, procedencias, etc. sólo se hace posible en contraposición a denominaciones como “blanco” que de igual forma homogeneiza una diversidad de elementos. Pero este carácter relacional de las conformaciones identitarias no se restringe a las relaciones constituidas bajo la idea de raza, sino que puede pensarse para cualquier delimitación identitaria. En una provocativa discusión llevada a cabo por Jameson se llega a plantear que “ningún grupo ‘tiene’ una cultura sólo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa” (Jameson, 1998: 101). Lo que se pone en duda es la posibilidad de una identidad definible en sí misma, poseedora de una sustancialidad que le permite existir al margen de toda relación. Esta sustancialidad sería un efecto de la relación y no el punto de partida; las identidades fijas surgirían a partir de la objetivación de la diferencia, por tanto, el hecho primario es la relación diferencial.

En la relación colonial estamos frente a lo que Laclau y Mouffe denominan *articulación*, la cual se define como “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe, 2006: 143). La descolonización evidentemente se dirige a trastocar la relación entre una identidad que se constituye en tanto dominada y otra que se constituye como dominante, sin embargo, la descolonización en tanto reafirmación de una de las identidades, pensada como subsistente al margen de la relación, implica quitar a la articulación su carácter constituyente. En cambio, si tomamos en serio el carácter constituyente de la articulación veremos que las identidades están habitadas por la relación, su ser les viene de la relación; podemos decir, que “su contenido no está verdaderamente determinado más que por el concurso de lo que existe fuera de ella” (Saussure, 1972: 196). Esta afirmación resume la consecuencia radical de toda articulación: la sustancialidad, el ser propio e íntimo de las identidades articuladas no es algo que

se posee por derecho propio, sino algo que en cierta forma nunca poseemos ni controlamos; nuestra intimidad se encuentra siempre fuera de nosotros. Esta situación no tiene nada de misteriosa. Para ilustrar este punto podemos recurrir a la “experiencia vertiginosa del diccionario: cada palabra, de definición en definición, remite a las demás [...] sin que en ningún momento haya podido aferrarse al menor “significado”” (Laplanche y Leclaire, 1987: 286). Cuando queremos agarrar el sentido propio, por ejemplo, del término “padre” nos veremos arrojados hacia otros términos como “masculino”, “hijos”, etc. a su vez, el término “masculino” nos remitirá a términos como “femenino”, etc. y algo similar ocurrirá con los términos “hijos”, “femenino”, etc. En ningún momento encontraremos un término que se baste a sí mismo para señalar su identidad o su significado; para asir cualquier identidad o sentido tendremos siempre que ir más allá del término en cuestión, hacia un afuera que lo constituye. Este afuera constituyente no es otro término con una identidad en sí, sino el juego mismo de las relaciones diferenciales.

Es bajo esta concepción diferencial que podemos profundizar las consecuencias de afirmaciones como la siguiente: “la situación de colonialismo interno en nuestro país brinda un marco estructurante quizás el más fundamental para el proceso de formación de identidades” (Rivera, 1993: 123). La relación colonial es el escenario formativo de las identidades, por tanto, no existen identidades plenamente presentes para sí, poseedoras de una bondad virginal. La selección de los caracteres positivos (en un sentido moral) de determinado grupo sólo adquiere significación por contraste con lo que se considera caracteres indeseados, los cuales sólo son percibidos en el marco de un entramado relacional. Por ejemplo, el énfasis en el carácter comunal de la tenencia de tierra como atributo indígena sólo adquiere valor en la medida en que el individualismo de la modernidad capitalista se percibe como indeseado, el cual su vez, sólo puede ser identificado en la medida en que se contrapone con otras prácticas y horizontes colectivos. Algo similar puede ser dicho respecto al sistema rotativo de cargos y la relación diferencial respecto a la forma de delegación de la

representación en la democracia procedimental de corte liberal. Estas visibilizaciones por contraste muestran que lo que se atribuye como rasgos definitorios de la identidad de determinado grupo son proyecciones realizadas sobre un otro, siendo tales proyecciones las que precisamente constituyen al otro en tanto otro.

Una de las reflexiones más agudas sobre las consecuencias del carácter estructurante de la relación de dominación colonial es la realizada por Gayatri Spivak<sup>3</sup>, quien ve como un gesto sintomático y sospechoso el atribuir a los oprimidos una conciencia inherente desde la cual puedan hablar representándose a sí mismos plenamente. La persistencia de una concepción esencialista de la identidad dominada se manifestaría incluso en planteamientos críticos y declaradamente antiesencialistas como los de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Estos autores critican al intelectual que asume el papel de representante de los oprimidos, muestran los riesgos de pensar que un intelectual estructurado en las redes del poder se sitúe como portavoz de la verdad de los dominados. La alternativa que plantean es que el intelectual reduzca su tarea a la apertura de espacios donde los dominados puedan hablar por sí mismos (Foucault y Deleuze, 1992). Esta propuesta fue cuestionada por Spivak de la siguiente forma:

De acuerdo con Foucault y Deleuze... los oprimidos, si se les da la oportunidad... *pueden hablar y conocer sus condiciones*. Ahora debemos confrontar la siguiente cuestión: al otro lado de la división internacional del trabajo a partir del capital socializado, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley y la educación imperialistas complementando un adelantado texto económico, ¿puede hablar el subalterno? (Spivak, 2003: 321)

Spivak sospechó del argumento de Foucault y Deleuze que considera a las enunciaciones del intelectual como atravesadas

---

3 Para una discusión más amplia de la propuesta teórica de Gayatri Spivak y de los Estudios de la Subalternidad, ver nuestro ensayo “Prosa colonial, historia y subalternidad” que se encuentra en *Colonialidad y violencias cognitivas*.



por las redes del poder y que sin embargo considera que los históricamente subordinados pueden representarse a sí mismos sin opacidades; en éste curioso argumento se negaba la posibilidad de presentarse como sujeto soberano a todo sujeto, menos a los cuales sistemáticamente se había dislocado anulando su soberanía. Lo que olvidarían los intentos “bien intencionados” de permitir que el “otro” hable “su verdad” es que los intereses, motivos, conocimientos, etc. de los subalternos fueron despiadadamente dislocados, fueron metódicamente sometidos a una violencia epistémica. Como dijimos anteriormente, la relación colonial constituye y habita la identidad dominada (y la dominante), por tanto, el planteamiento de que “los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen *por sí mismos*, conduce hacia una política utópica y esencialista” (Spivak, 2003: 310). Sin embargo, posteriormente Spivak relativizará su postura al explicar que la afirmación de que “los subalternos no pueden hablar” debe ser entendida como que “los subalternos no son escuchados” (Spivak, 2006); esta debilitación del argumento será retomada por Rivera (2003: 56). Esta “aclaración” hecha por Spivak destruye la potencialidad crítica del argumento inicialmente planteado al reducir el carácter constitutivo y dislocador que tiene el hecho colonial a una simple y terca sordera de las instituciones dominantes. La denuncia crítica de la persistencia de un esencialismo en las argumentaciones de Foucault y Deleuze puede ser devuelta a Spivak cuando ésta transforma su potente análisis sobre la estructuración de identidades bajo la dominación colonial en una mirada banal sobre las incapacidades de la élite dominante<sup>4</sup>. Quizá Spivak, al neutralizar las consecuencias

---

4 La argumentación que desarrolla Spivak en su ensayo “¿Puede hablar el subalterno?” explota la veta crítica del trabajo de Derrida y, de hecho, la forma misma en que la pregunta interroga por el “habla” puede remitirnos a la crítica derridiana al fonocentrismo. El pensamiento crítico en esta veta implica una problematización radical a la posibilidad de que el subalterno “hable” por sí mismo, sin embargo, la reconducción de la pregunta hacia una interrogación sobre si los subalternos pueden ser escuchados nos aleja de la complejidad del problema planteado por la propia Spivak y de su reconocimiento a “la utilidad a largo plazo en Jacques Derrida que

de la concepción diferencial, se encuentra operando ya en lo que denomina “esencialismo estratégico”, el cual se adhiere sin convencimiento a la creencia en la existencia de una identidad subalterna autodefinida y presente para sí misma, esta adherencia es simplemente estratégica porque se la realiza sólo con el objetivo de operar un desplazamiento discursivo en el eje de la dominación (Spivak, 2007). Lo que aquí queremos enfatizar es que el planteamiento del esencialismo como algo estratégico implica ya que el esencialismo deja de ser una concepción sustentable. Como vimos anteriormente, las formas básicas en que se piensa y experimenta la relación colonial nos sitúan en una concepción diferencial, y por tanto, no esencialista. La argumentación de Spivak va en este sentido cuando dice:

...aún si la “conciencia” fuera considerada como un significado o fundamento indivisible, autoinminente [autoinmanente], estaría obrando aquí una fuerza que pondría en tela de juicio tal metafísica; puesto que aquí la conciencia no es una conciencia-en-general, sino una forma política e historizada de la misma, es decir la conciencia subalterna. (Spivak, 2007: 300)

Esta conciencia subalterna, por definición, no puede ser autoinmanente, ya que implica una forma históricamente constituida en el marco de una relación de dominación, siendo dicha relación la que la define precisamente como conciencia subalterna. La idea de una esencia subalterna es un contrasentido. Por tanto, si bien la forma en que se estructura la relación colonial nos conduce a plantear la descolonización como reafirmación de la identidad subalterna, el carácter relacional en el cual se configura dicha identidad hace de la reafirmación identitaria un momento más de la relación de dominación. Sin embargo -como ya mencionamos- la autoafirmación identitaria puede funcionar estratégicamente para trastocar el orden de relaciones de dominación<sup>5</sup>, pero implica

---

ya no encuentro en los autores de *La historia de la sexualidad* [Foucault] y *Mil mesetas* [Deleuze]” (Spivak, 2006: 362).

5 Como hemos visto, el “esencialismo estratégico” de Spivak está motivado por el carácter constitutivo de las relaciones diferenciales, las cuales

varios riesgos, entre ellos, el terminar reafirmando el efecto de la dominación.

Vemos que cuando la dominación, al colonización, es pensada en su rol estructurador, como gran parte de las teorías del colonialismo lo hace, la descolonización no puede concebirse como reafirmación del polo dominado, ya que el mismo sería un producto de la relación de dominación. Por tanto, la descolonización pasa a pensarse más como desestructuración que como recuperación, pero en este sentido, la vinculación de la descolonización con un contenido concreto o particular, por ejemplo de tipo cultural, se torna problemática. Ello conduce a que la descolonización pierda especificidad, lo cual lejos de ser evidencia incuestionable de una debilidad puede constituirse en condición de una potencialidad que conduzca a la descolonización a instituirse como imaginario social.

---

problematizan al esencialismo metafísico. Este gesto estratégico nos remite una vez más a Derrida cuando señala que el juego de las relaciones diferenciales nos obliga a trazados estratégicos y aventurados: “Todo en el trazado de la diferencia es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en el que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo” (Derrida, 1998: 42). El esencialismo estratégico se torna problemático porque su carácter de estrategia se asienta y es exigido por la diferencia, pero, en contraste con la estrategia aventurada, es una estrategia con un *telos* signado por un objetivo definido (trastocar las relaciones de dominación), es decir, orientadora de una táctica, por tanto, aspira a una reapropiación última del campo, revelando en cierta forma resabios teológicos que paradójicamente el esencialismo estratégico estaba llamado a disipar. Lo que aquí planteamos es simplemente una hipótesis a manera de provocación, la cual deberá ser reflexionada con más detenimiento para explorar sus limitaciones y sus consecuencias.

## 5. Mito de plenitud y desestructuración contingente: ambivalencias de la descolonización

Una posible forma de encarar los problemas y contradicciones que analizamos, lo cual no implica darles solución, consistiría en pensar la afirmación de la identidad del dominado como afirmación de la experiencia de la dominación. En este sentido, la afirmación de la identidad dominada implicaría visibilizar los aspectos indeseables de la condición subalterna mediante la construcción de un mito de plenitud configurado por oposición a lo percibido en la experiencia de la dominación. Párrafos arriba mostramos como la afirmación identitaria del dominado adquiere y selecciona rasgos definitorios por contraste con aquello que se posiciona como elementos perversos de la identidad dominante, la cual se configura, de igual forma, por un complejo sistema de contrastes. Estos rasgos que comienzan a postularse como atributos esenciales de la identidad dominada se presentan como el germen de la superación de todos los conflictos de la sociedad presente. A esto nos referimos cuando decimos que la afirmación identitaria, como momento descolonizador, construye un mito de plenitud: un horizonte donde todos los sufrimientos serían curados y a partir del cual la armonía reinaría sin fisuras. Lo característico en el caso de la afirmación identitaria es que dicho horizonte es proyectado como realidad existente enclaustrada, como presente subalternizado, por ello, el mito de la plenitud asume la forma de un retorno al momento anterior al enclaustramiento. En este sentido, en el caso de la descolonización como afirmación identitaria se hace evidente la complicidad entre el mito de plenitud y el mito de los orígenes. Esta complicidad puede verse con toda claridad en el planteamiento de Fausto Reinaga cuando afirma que la revolución india consiste en la *reinstauración* del socialismo indio, del cual se dice:

Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz. Porque no tenía ni hambre, ni temor, ni miedo. Creamos

la “comunidad” de la tierra a la par que un pensamiento de gigantes [...] Nosotros sin pasar por la propiedad privada y sin padecer el suplicio de la “lucha de clases”, llegamos 10.000 años antes de Cristo al socialismo científico. (Reinaga, 2001: 444-445)

El socialismo indio se presenta como aquel lugar donde las angustias experimentadas en el presente (hambre, temor, miedo) no existirían, y por tanto, reinaría una felicidad sin precedentes<sup>6</sup>. La superación de la actual relación de dominación se plantea como la superación absoluta de toda forma de dominación. Dicha sociedad perfecta no habita en un futuro a constituir sino pertenecería a un pasado que ha sido enclaustrado por el arribo de los colonizadores y que habitaría en forma subalternizada el presente. Las identidades indígenas tendrían en sí el germen de esta sociedad perfecta, por tanto, la reafirmación identitaria se presenta como el paso necesario a una sociedad sin dominación, tránsito que es pensado como retorno a un origen parcialmente perdido. Esta postura tiene consecuencias ambivalentes. Por un lado, mediante la construcción mítica de una sociedad perfecta se exaspera la angustia sobre las condiciones del presente, movilizándolo y potenciando el deseo de transformación del orden de relaciones imperante. Por otro lado, se corre el riesgo de generar estereotipos que enfatizan el carácter marginal y hasta vetusto de lo indígena, y que a lo sumo, conduzcan a un multiculturalismo tolerante y la consecuente neutralización de una posible lucha contrahegemónica. Este riesgo es claramente explicado por Silvia Rivera, quien señala que:

la noción de “origen” nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad

---

6 Otro claro ejemplo de esto es la concepción de Felipe Quispe: “En la época de nuestros abuelos, no había ni un ladrón, ni holgazán, ni un adultero; tampoco se permitía entre nosotros gente de mal vivir en lo moral. En este sentido, los hombres y mujeres tenían sus ocupaciones honestas, de manera que eran felices porque no hubo hambre ni miseria”. (Quispe, 2007: 19).

de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza. (Rivera, 2010b: 59)

El mito del origen conlleva el peligro de neutralizar potencialidades subversivas en la medida en que restablece narrativas lineales y encasillamientos identitarios. Pero este peligro no debe hacernos olvidar que el mito del origen es cómplice de un mito de plenitud, el cual tiene una función de exasperación de la angustia producida bajo un determinado orden de relaciones de dominación y, en ese sentido, cumple una función articuladora de reivindicaciones generando la posibilidad de una lucha contrahegemónica. Nos encontramos por tanto ante una ambivalencia inerradicable: el factor posibilitador de una lucha contrahegemónica implica el riesgo de la anulación de dicha lucha. Es la construcción de la lucha misma quien va lidiando con esta ambivalencia y quien opera en todo momento resoluciones siempre parciales, precarias, riesgosas y conflictivas.

La potencialidad subversiva de la figura del retorno hacia una sociedad perfecta no radica en su carácter constatativo. Considerar que la fuerza crítica de la idea del retorno se encuentra en el grado de verdad de las imágenes que ofrece, arrastraría consigo toda la problemática de la concepción metafísica de la verdad, la cual suele conducir a soberbias intelectuales y al reforzamiento de estructuras jerárquicas. Por el contrario, su potencialidad subversiva radica en su carácter performativo. Como diría Žižek:

la constitución de grupos étnicos como estados-nación se formula comúnmente como un retorno a antiguas raíces étnicas olvidadas. De lo que no se está consciente es de cómo este “retorno a” produce el objeto mismo al que se retorna: en el acto mismo de retornar a la tradición, se la está inventando. (Žižek, 2010: 37)

Lo que debe ser interrogado es el acto de la invención. Si las formas del retorno, propias al debate de la descolonización, generan la imagen de una sociedad perfecta, esto no quiere decir

que se esté inventando y construyendo una sociedad perfecta. Lo que se va construyendo es un conjunto de significaciones ambiguas que tienen como función efectiva la de provocar un quiebre. Resaltamos el hecho de que se trata de significaciones ambiguas porque es precisamente dicha ambigüedad la que permite postular una sociedad perfecta donde todos los conflictos serían superados; si, por el contrario, los atributos de la sociedad proyectada fueran claramente especificados se evidenciaría que la resolución concreta de un conflicto no implica la solución de otros conflictos ni previene contra la generación de nuevos escenarios de conflictividad: la concreción de atributos implica que determinadas opciones se hagan efectivas y, por tanto, la exclusión de otros atributos en competencia. La ambigüedad es la única característica definible de un horizonte mítico, “los significantes imaginarios que constituyen el horizonte de una comunidad son, en tal sentido, tendencialmente vacíos y esencialmente ambiguos” (Laclau, 2000: 81). Entonces debemos volver a la siguiente interrogación: ¿qué es lo que se produce bajo la figura del “retorno a”? Un primer intento de respuesta sería que esta reafirmación identitaria (de la cual es parte la figura del “retorno a”) termina inventando la identidad que dice reafirmar. La identidad que se va inventando es una proyección que se nutre de atributos ambiguos que cumplen la función de operar una exasperación de la angustia vivida bajo relaciones de dominación. Los atributos seleccionados son aquellos que se postulan como oposiciones punto a punto de lo que se supone son los determinantes de la angustia (comunidad vs. individualismo, democracia directa vs. democracia representativa, etc.). Por tanto, no sólo se produce una identidad del dominado sino la identidad del dominador. Esta producción de identidades en el marco de la lucha descolonizadora tiende a desorganizar la forma en que las identidades fueron constituídas bajo los mecanismos de estructuración y legitimación de las relaciones coloniales. Esta producción desorganizadora de los significantes mediante los cuales la colonialidad constituye identidades es una subversión descolonizadora. Por tanto, la descolonización puede comprenderse mejor como actividad desorganizadora que como retorno

a una forma predefinida de organización social; esto nos lleva a radicalizar el carácter desestructurador de la descolonización<sup>7</sup>.

La reafirmación identitaria y el retorno a organizaciones precoloniales se revelan como los artificios operantes de la desorganización de las configuraciones identitarias de la colonialidad. Las fuerzas y potencialidades así como los riesgos e inconsistencias de estos artificios ya fueron analizados. Lo importante no está en los contenidos del artificio, es decir, en las características concretas que reviste la reafirmación identitaria, tampoco está en las formas mismas del artificio (el hecho que sea una reafirmación identitaria o un retorno) sino en la operación desestructurante. De hecho, no hay nada en el acto de desestructuración que exija necesariamente que se pase por una reafirmación identitaria o un retorno a un origen parcialmente perdido. Si bien estos artificios se encuentran determinados por la estructuración de las relaciones coloniales (ya que, como vimos, la forma en que se experimenta la relación colonial conduce como una de sus posibilidades directas a pensar la descolonización como afirmación de la identidad del dominado), son contingentes en relación a la desestructuración de dichas relaciones. Si el dominado puede subvertir el orden de dominación no es porque posea una identidad virginal y portadora de la felicidad universal, sino porque la experiencia de la dominación puede impulsarlo a desorganizar las relaciones que lo constituyen como dominado, es decir, que el dominado puede trastocar las relaciones de dominación no porque posea un núcleo

---

7 Dentro de las diferentes formas de comprender y practicar la descolonización se encuentra aquellas que apuntan a entender la descolonización como un retorno y las que la entienden como un descentramiento. Nuestra postura se ajusta mejor a la segunda opción, la cual tiene uno de sus desarrollos argumentativos más vigoroso en los trabajos de Luis Tapia, por ejemplo: “El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo”. Dentro de esta misma línea también se debe mencionar los trabajos de Alison Spedding, en particular, *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. En dicho texto indica: “Para mí, “descolonizar” representa la búsqueda de esquemas de pensamiento que efectivamente desentronizan el proceso colonial y las categorías resultantes de ello de su posición central” (Spedding, 2011: 104).



incontaminado sino porque está sumergido dentro de dicha relación. A este resultado apunta el siguiente pasaje de Gyan Prakash:

el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente. (Prakash, 2009: 449)

La constitución del otro como una exterioridad incontaminada en lugar de dislocar el funcionamiento de la dominación, puede neutralizar la potencialidad subversiva, puede conducir a una constitución exótica del otro quitándoles toda proyección contrahegemónica o incluso a “un mundo de particularidad pura donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables” (Arditi, 2000: 116). Si el dominado puede articular un bloque contrahegemónico, si puede juzgar las consecuencias de la dominación es porque habita y se constituye en ella, pero, al mismo tiempo, si permite reproducir el orden de dominación e introyecta el deseo de dominación es porque la dominación lo constituye. No hay ninguna determinante esencial que indique cual será la vía que se impondrá y, de hecho, no se puede postular una clara separación entre las prácticas correspondientes a cada una de las opciones: las prácticas de desestructuración y de dominación son absolutamente circunstanciales, es decir, que su valor depende de la relación concreta en la que se producen. Las recetas de liberación son absurdos de los cuales hay que sospechar (un cínico deseo de dominación suele estar detrás). La emancipación y sus determinaciones son necesariamente contingentes.

La descolonización implica ambivalencias y conflictos irresolubles porque las relaciones coloniales, que serían las premisas de la descolonización, conducen a ellas. La identidad subalterna impele a postular una esencia a reivindicar al mismo tiempo que su subalternización implica su dislocación constitutiva y, por tanto, la artificialidad de toda esencia. La relación de dominación constituye al subalterno como elemento de reproducción del

orden, pero al mismo tiempo la experiencia de la dominación del subalterno puede movilizarlo a desorganizar la reproducción del orden dominante. La movilización del subalterno parece necesitar un mito de plenitud para articular una lucha contrahegemónica, pero dicha creación mítica puede encasillarlo en un exotismo sin proyección hegemónica. Estas son sólo algunas de las disyuntivas que hemos delineando páginas arriba. Son irresolubles en la medida en que no hay razón ni cadena de determinaciones que finalmente muestren cual es la alternativa necesaria. Esta falta de certeza, esta falta de necesidad es constitutiva al desafío de la descolonización.

## **6. Ascenso y declive de la descolonización como imaginario social**

Para finalizar, queremos aventurar algunas hipótesis sobre el estatuto que tiene la descolonización en la constitución de imaginarios sociales en la Bolivia contemporánea, o dicho de otra manera, sobre las fases del ciclo que hemos transitado. En tanto significativo asociado al del estado plurinacional la deriva que siguió el término descolonización es similar a la del ejemplo que mencionamos en el primer punto de este ensayo, de hecho, podría decirse que la idea de estado plurinacional, socialismo comunitario y vivir bien son componentes del horizonte de la descolonización. La idea de estado plurinacional como componente de la descolonización se encuentra ya en los debates latinoamericanos de la década de 1960 y en los pronunciamientos del katarismo en las décadas de 1970; a fines de esa misma década encontramos la idea de socialismo comunitario en pronunciamientos de partidos indianistas. Podríamos decir, que en esa época, en el caso del indianismo, en la medida en que la descolonización estaba vinculada de manera fuerte a la idea del retorno a la sociedad precolonial, la descolonización estaba en su forma utópica ya que se ligaba a un modelo ideal de sociedad. Va a ser décadas después, sin que algunos grupos abandonen la idea de reconstitución de una forma

de sociedad, que la descolonización va a convertirse en superficie mítica de inscripción hasta convertirse en imaginario social; este periodo correspondería a la primera década del siglo XXI. En ese momento, descolonización se convirtió en un horizonte casi incuestionable, al mismo tiempo en que adquirió un alto grado de indeterminación. Es ya en la segunda década del siglo XXI que, en el proceso de ocupación del estado, la descolonización asume formas concretas y limitadas en el sistema de prácticas estatales, es decir, se determina en modos específicos concretados, por ejemplo, en políticas públicas y formaciones institucionales, tornándose en objeto de cuestionamientos por parte de los grupos que no se identifican con tales concreciones. Con ello, no solo se cuestiona las prácticas estatales hechas bajo el lema de la descolonización sino que el propio horizonte descolonizador se debilita. En ese sentido, podría decirse que en la última década hemos transitado por la fase de descenso.

Dentro de esta fase el rol de los intelectuales ha sido diverso, sin embargo, se puede identificar, en medios académicos locales, cada vez un mayor ejercicio crítico hacia los modos de concreción de la descolonización, lo cual es síntoma del resquebrajamiento del imaginario social. En parte esto podría explicarse si extrapolamos al imaginario social lo que Ricoeur dice de la utopía: “La lógica de la utopía se convierte entonces en una lógica del todo o nada que conduce a unos a huir hacia la escritura, a otros a encerrarse en la nostalgia del paraíso perdido” (2010: 359). Una especie de moral del intelectual, que habría que analizar hasta qué punto es parte de una moral de clase, fija al intelectual en esquemas perfeccionistas. De hecho, se podría decir que el intelectual tiende más a encerrarse en la dimensión utópica que a ser parte del momento articulador del imaginario social. Según Ricoeur, la utopía tiene un lado negativo que lleva a comparar la lógica de la utopía con la esquizofrenia: “lógica del todo o nada, sin tener en cuenta el trabajo del tiempo; preferencia por el esquematismo del espacio; desprecio por los grados intermediarios y más aún falta de interés por el primer paso a dar en dirección del ideal” (2010: 215). Sin compartir del todo estas caracterizaciones de Ricoeur, a partir

de esta idea podemos indagar momentos en los cuales la labor crítica del intelectual se enmarca en esquemas conservadores y reaccionarios. Queda pendiente en nuestro medio la realización de investigaciones sobre el rol desempeñado por los intelectuales, sobre su diversidad interna, sobre sus posturas mayoritarias y el uso de sus recursos simbólicos e institucionales.

Volviendo a la fase del ciclo, después de la movilización restauradora de octubre y noviembre de 2019, cuyo principal escenario fueron las ciudades capitales, el horizonte de la descolonización parece haber sido desplazado. El significativo democracia ganó protagonismo. Si bien la descolonización articulaba dicho significativo, el movimiento restaurador de 2019 autonomizó al término democracia de la cadena de significantes que componían el horizonte descolonizador. Sin embargo, esto no permitió convertir a la democracia en un nuevo imaginario social ya que la misma, tal como fue emplazada, estaba estrechamente ligada a formas concretas vinculadas a la concepción liberal, minimalista y procedimental de la democracia. Podemos lanzar la hipótesis de que a partir de fines del 2019 estamos en la fase de valle en la cual queda abierta la reactualización o producción de nuevas superficies míticas de inscripción que podrán pugnar por convertirse en imaginarios sociales. En ese sentido, la descolonización podría ser reactualizada, esto no solo porque aún no se ha producido otro imaginario que haya desplazado al conjunto de significantes asociados a la descolonización, sino porque la explicitación del racismo por parte de la movilización restauradora y el uso selectivo de la represión y violencia estatal con armamento de guerra por parte del gobierno transitorio ha reactivado la distinción racial como posible escenario de politización. Sin embargo, no hay nada que determine necesariamente que esta repolitización vaya a sostenerse y expandirse, por lo tanto, queda por explorar cuales son los significantes susceptibles de convertirse en mito y entrar en fase de ascenso hasta convertirse en imaginario social. Falta determinar la extensión de la fase de valle, las disputas que en dicha fase se darán por la hegemonización a partir de determinados significantes. Por lo pronto, se puede avizorar un sinuoso camino de pugnas entre

actores con escasas posibilidades de rearticular un imaginario social que derive en un nuevo cierre ideológico relativamente estable.

## Bibliografía

- Arditi, Benjamín, 2010, “El reverso de la diferencia”. Benjamin Arditi (edit.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Césaire, Aimé, 2006, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Choque, María Eugenia y Mamani, Carlos, 2003, “Reconstitución del *Ayllu* y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”. En: Esteban Ticona (comp.) *Los Andes desde los Andes*. La Paz: Yachaywasi.
- Choque, Roberto, 2010, “Proceso de descolonización”. *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/FBDM.
- Claros, Luis, 2011, *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*. La Paz: Muela del diablo.
- Claros, Luis y Víaña, Jorge, 2009, “La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la superculturalidad”. Luis Claros, Josef Estermann y otros. *Interculturalidad y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: III-CAB.
- Derrida, Jacques, 1998, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Fanon, Frantz, 1965, *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, 1992, “Los intelectuales y el poder”. Michel Foucault, *La microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gonzales Casanova, Pablo, 2006, *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, 1998, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Laclau, Ernesto, 2000, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, 2006, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laplanche, Jean y Leclaire, Serge, 1987, “El inconciente: un estudio psicoanalítico”. Jean Laplanche. *El inconciente y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mamani, Carlos, 1989, *Metodología de la historia oral*. Chukiyawu: THOA.
- 1992, *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu: Aruwiwiri.
- Portugal, Pedro, 2010, “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”. *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/FBDM.
- Prakash, Gyan, 2009, “La imposibilidad de la historia subalterna”. José Luis Saavedra (comp.). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Verbo divino.
- Quijano, Anibal, 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Edgardo Landier (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2009, “Colonialidad del poder y clasificación social”. José Luis Saavedra (comp.). *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*. Cochabamba: Verbo divino.
- Quispe, Felipe, 2007, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Pachakuti.
- Reinaga, Fausto, 2001, *La revolución india*. La Paz: Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- Ricoeur, Paul, 2010, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, Silvia, 1987 “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales*, N° 11. La Paz: Carrera de Sociología-UMSA.

- 1993, “La raíz: colonizados y colonizadores”. Silvia Rivera y Raúl Barrios. *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri.
- 2003, “Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980. La Paz: Aruwiyiri.
- 2010a, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- 2010b, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Saussure, Ferdinand de. 1972, *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Spedding, Alison, 2011, *Descolonización. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: ISEAT.
- Spivak, Gayatri, 2003, “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39.
- 2006, “Ser socialista sin ser marxista es una quimera” (Entrevista a Gayatri Spivak por Manuel Asensi). *La Vanguardia. Cultura/s*. N° 193.
- 2007, “Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía”. Rossana Barragán y Silvia Rivera (comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: historias/Aruwiyiri/SEPHIS.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1984, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Tapia, Luis, 2009, *La coyuntura de la autonomía relativa del estado*. La Paz: Muela del diablo.
- Taylor, Charles, 2006, *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Zahar, Renate, 1970, *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj, 2010, *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.





# Con la apuesta a lo deseado: reflexionando las autonomías indígenas en Bolivia

*Radosław Poweska\**

La última crisis política del 2019 abrió el espacio social-político, antes dominado por la narración monopolizadora del partido de gobierno, a las contra narraciones que dejaron de lado los fundamentos de la democracia intercultural y cuestionaron (no siempre explícitamente) el Estado Plurinacional, reivindicando más bien la prevalencia de la democracia liberal, y de la República como modelo del Estado. Si bien por el estilo muy personalista y populista de ejercer el poder, y por el estrecho vínculo simbólico del expresidente con los sectores indígena originario campesinos, para buena parte de la sociedad boliviana el Estado Plurinacional está considerado un proyecto partidario y personal del primer mandatario, en su opinión los abusos del poder y la caída de Evo Morales conllevaron el desgaste y la deslegitimación de este modelo. Junto con el resurgimiento de la derecha conservadora en la escena y el replanteamiento discursivo, estos sucesos provocan la interrogación sobre el futuro de las autonomías indígenas como ejercicio de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (NPIOC), piedra angular de la plurinacionalidad y el elemento constitutivo del modelo estatal en vigencia.

---

\* Sociólogo y antropólogo, PhD University of Liverpool. Investigador asociado del CIDES-UMSA.

Ante este momento del posible reacomodo de fuerzas políticas y sus intereses, y por lo tanto de las narrativas sobre el Estado, la sociedad y la democracia, este capítulo propone reflexionar sobre las autonomías indígenas en Bolivia desde las ciencias sociales, y con las pretensiones más generales o universales que pueden ser de utilidad analítico-teórica en toda la región latinoamericana. La problemática de las autonomías indígenas como la encarnación formal-institucional de la libre determinación de las NPIOC en el seno del Estado, está aproximada desde la indivisible triada Estado-poder-sociedad. Ésta, a su vez, lleva a la cuestión de la contradicción o paradoja de la libre determinación en la condición del reconocimiento estatal, que limita su potencia emancipadora, aunque asegura el ejercicio formal de derechos territorial-políticos de los pueblos indígenas.

La caída de Evo Morales y la crisis del MAS no significa necesariamente el colapso de la narrativa plurinacional y por lo tanto de la agenda de las NPIOC y sus avances/andar hacia las autonomías, porque las razones de la crisis y de las movilizaciones sociales de 2019 eran diversas, sin una simbiosis del abanico de motivos. Algunos sectores movilizados no protestaron en contra de los principios del Estado Plurinacional sino más bien por la traición por el MAS de sus principios, como la libre determinación de las NPIOC, represión y persecución a las resistencias territoriales, imposición del extractivismo y del modelo de desarrollo por el estado central a las realidades comunitarias locales, devastación de la vida política orgánica por el “dedazo” antidemocrático y la cooptación de organizaciones indígenas matrices. Aunque el MAS supo mejor articular y canalizar las demandas de las NPIOC en el momento constitutivo del nuevo proyecto estatal (2005-2009), dadas sus dinámicas internas (prevalencias de influencia e intereses de los sectores campesinos e “interculturales” frente a los indígenas originarios), además del problema central de “hacer revolución desde el Estado”, la agenda indígena terminó siendo distorsionada o degenerada, supeditada a los intereses de los grupos dominantes.

La cuestión central es “quién controla el proceso de cambio” y si realmente representa a los que dice que representa, o sea, es

la dificultad de la revolución desde arriba, desde el mismo Estado y su poder. En el proceso de cambio realizado desde arriba, usando el aparato estatal, el Estado puede ser tanto un instrumento como su mismo impedimento de la transformación profunda de las relaciones de poder, sirviendo tanto a la liberación de las estructuras de dominación como a su reproducción. Es un problema clave para entender el proceso de las autonomías indígenas y si se hayan vuelto fracaso o éxito. La lectura pesimista busca subrayar la falta de la realización plena de las premisas de la libre determinación en la forma de autonomías indígenas. Por otro lado, estas autonomías sí han cambiado sustancialmente las relaciones Estado-autogobiernos indígenas, aunque de manera condicionada y no sin costos para los últimos.

Por otro lado, la reflexión nos lleva a constatar que un cambio de calidad en cuanto a las relaciones Estado-NPIOC, en nuestro caso a través de las autonomías indígenas, no es posible sin un respaldo del poder político o control del poder estatal, por parte de alguna fuerza política conductora. Esta constatación es aún más válida en un país como Bolivia –étnico-culturalmente muy diverso y con naciones y pueblos indígenas siendo gran porción de la sociedad, polarizada y dividida por intereses muy diferentes y opuestos– donde todas las transformaciones a largo plazo (por ejemplo, la Revolución Nacional) se realizaban bajo la conducta de una fuerza articuladora hegemónica. Por ejemplo, al notar que la crisis de 2019 ha reavivado el silenciado problema del racismo, prejuicios y resentimientos étnico-culturales, y que incluso ya antes la hibridación Estado-partido, Estado-Evo (y la instrumentalización del sujeto indígena por el partido de gobierno) ha provocado reacciones resentidas contra la plurinacionalidad, se puede suponer que en la sociedad con la herencia colonial tan fuerte no sería posible introducir las autonomías indígenas sin primero llegar al poder estatal. Paradójicamente, aunque el poder estatal resulta limitante en cuanto a la potencia emancipadora de la libre determinación indígena, este poder igual es indispensable para garantizar esta libre determinación limitada y las autonomías indígenas formalmente reconocidas.

Esta reflexión lleva a la otra –por las limitaciones a los proyectos emancipatorios inherentes al poder estatal y sus estructuras, la búsqueda de la autonomía (a través del Estado en el caso boliviano) es una empresa interminable, un “imaginario práctico en permanente construcción” y el horizonte no tanto de la felicidad final sino de la esperanza constante. Un aparente fracaso en la búsqueda de la liberación definitiva no debe hacer a los movimientos sociales a renunciar de sus imaginarios utópicos, sino perseguir su renovación en los siguientes ciclos coyunturales. La caída del gobierno del MAS y el fin de su monopolio de la representación del “sujeto indígena”, aunque abren perspectivas inciertas sobre el proyecto plurinacional estatal, también reabren las posibilidades de replantear cuestiones como el alcance de las autonomías indígenas u otras propuestas para el problema de “qué hacer con el indio”.

### **Las autonomías indígenas como premisa descolonizadora**

La Constitución Política del Estado “garantiza su libre determinación” de las NPIOC, “que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales” (CPE, art. 2). Y la autonomía indígena originario campesina (AIOC) “consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación” de las NPIOC (CPE, art. 289), por lo tanto, la norma suprema introduce la libre determinación y las autonomías indígenas como la piedra angular del nuevo Estado. Se suele decir además que “sin autonomías indígenas no hay Estado Plurinacional”, o que estas autonomías “están en el corazón de la plurinacionalidad del Estado” (Exeni, 2019: 117, 118). Acordemos entonces qué es la plurinacionalidad y cómo debería determinar el modelo estatal y las mismas autonomías en marcha.

La plurinacionalidad es un principio fundamental sobre cual se basa la Constitución Política del Estado y, a través de ella, la organización del Estado Plurinacional de Bolivia. Es un principio

que subyacía todas las propuestas de las organizaciones indígena originarias campesinas para la nueva Carta Magna, y determinaba todo el debate en la Asamblea Constituyente, convirtiéndose en el eje central del proceso de lo que de Sousa Santos denomina “constitucionalismo transformador” en Bolivia (de Sousa Santos, 2012). La plurinacionalidad está conceptualizada como el principio de la coexistencia de varias naciones y pueblos con sus propias lógicas, modelos y sistemas culturales, políticos, jurídicos y económicos en un Estado común, en el marco de la libre determinación y autogobernadas (Albó y Barrios, 2007). O como lo describe Soruco, “nueva institucionalidad política que permita la coexistencia no subordinada de las diversas densidades sociales que habitan este territorio” (Soruco, 2011: 90), la desjerarquización de relaciones y la superación de subordinación colonialista, con la igualdad de culturas, sistemas políticos y formas de vida o desarrollo (Zegada et. al, 2011; Exeni, 2015a). El punto de partida para la propuesta plurinacional es el cuestionamiento de lo que Quijano denomina la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000), es decir las relaciones de la dominación, exclusión y desigualdad basadas sobre las diferencias culturales y/o raciales, que caracterizan los estados monoculturales, fundados sobre el dominio europeo colonial en América Latina. La plurinacionalidad busca terminar con el Estado colonialista eurocéntrico, monocultural excluyente.

El Pacto de Unidad que agrupaba las organizaciones indígena originario campesinas más importantes del país, en su propuesta para la nueva constitución en 2006 vinculaba directamente el Estado Plurinacional, la libre determinación, autonomías indígenas y la descolonización, o sea, veía las autonomías como elemento clave para descolonizar las relaciones Estado-indígenas: “Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien”, “La autonomía indígena originaria y campesina es la condición y el principio de libertad de nuestros pueblos y naciones como categoría fundamental de descolonización y autodeterminación...”, “Las autonomías

apuntan a romper la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder, permitiendo la construcción de un nuevo Estado desde “abajo”, desde las bases” (Pacto de Unidad, 2006). Esta reconfiguración de relaciones de poder dentro del estado común a través de las autonomías debe llevar a una visión holística de derechos “a controlar sus instituciones, al auto gobierno, a desarrollar su derecho y justicia propia, su cultura, formas de vida y reproducción, al derecho a reconstituir sus territorios y al derecho a definir su desarrollo con identidad”, sin separar lo político de lo cultural, económico y desarrollo (Pacto de unidad, 2007).

Según Díaz Polanco, esta visión holística es típica para los pueblos indígenas. El antropólogo mexicano ve la demanda por las autonomías como “la demanda madre”, un eje articulador que posibilita la realización de todas otras demandas indígenas de índole cultural, económica, social y político, porque las autonomías requieren la reestructuración del Estado y un cambio fundamental en la distribución de poder político (Díaz Polanco, 1998). La misma lógica atraviesa el sistema internacional de derechos indígenas. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (que forma parte del bloque de constitucionalidad boliviano) estipula que un aspecto crucial de la libre determinación es que los pueblos indígenas “en virtud de ese derecho... persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (art. 3), además, “tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo” (art. 23). Siguiendo estas premisas, Vargas (2018) mantiene que las AIOC son los espacios de alternativas de paradigmas civilizatorias, por su parte Exeni, entiende a las AIOC, como “una suerte de territorios liberados respecto a las lógicas del capitalismo” (2015b: 66). Por lo tanto, las AIOC significan la “devolución de soberanía” a las NPIOC y la descolonización en base del desarrollo propio (Vargas, 2016), o según Escobar, la capacidad comunitaria de controlar su propia recreación social de acuerdo a la identidad, valores y visión de desarrollo propios (2016: 208-9). Por ello, la propuesta del Pacto de Unidad para la nueva CPE postulaba autonomías que vayan más allá de la simple

descentralización de competencias, “donde el Estado Central no les diría como desarrollarse” (Huanca, 2018: 236).

## **Estado-poder-sociedad y ¿la libre determinación desde el Estado?**

Algunos académicos comparten opiniones bastante prometedoras, al expresar que los derechos indígenas a la libre determinación, autonomías y consulta previa cuestionan la autoridad y soberanía del Estado sobre territorios. Por ejemplo, Picq dice que “las políticas contestatarias en contra de la explotación estatal crean los núcleos alternativos de la gobernanza... desestabilizando las suposiciones sobre el Estado. [Pueblos indígenas, RP] buscan la redistribución de derechos tanto como desarraigar la concentración del poder en el Estado. En este sentido, las demandas indígenas... desafían la autoridad estatal... [y] los centrales fundamentos epistemológicos del poder”<sup>1</sup> (Picq, 2014: 23, 24).

No obstante, aunque similares opiniones están basadas en el empoderamiento de los pueblos indígenas gracias al reconocimiento internacional de los derechos a la libre determinación y autogobierno, parecen subestimar gravemente la soberanía y poder del Estado, que no pierde las mejores cartas para este juego. Paradójicamente, es el mismo Estado que mantiene todas las prerrogativas para la implementación efectiva y la materialización específica de los derechos indígenas (Poweska, 2017). Y la materialización específica del derecho a la autonomía incluye definir escala territorial, alcance y competencias de autonomía, además las relaciones con el resto de la estructura estatal y sistema de gestión pública, entre otros. Todos estos aspectos determinan el control del territorio, recursos naturales y del modelo de desarrollo. Vale la pena acordar que el Estado que decide este diseño legal de las autonomías indígenas nunca es neutral. Su rol puede variar entre ser garante y protector de los derechos indígenas, o ser abogado

---

1 Todas las traducciones del inglés en este capítulo son del autor.

de los intereses de los grupos más privilegiados y representante de unas prioridades políticas o de desarrollo particulares, aunque presentadas como el bien común. Si nominalmente estas posiciones se excluyen, el caso boliviano durante Evo Morales demuestra que en el nivel discursivo no son necesariamente contradictorias.

Los académicos que investigan las políticas de los gobiernos latinoamericanos de así llamado giro a la izquierda del siglo XXI, han observado que, en los casos de procesos de cambio desarrollados desde arriba hacia abajo, usando aparato estatal, el Estado puede ser tanto un instrumento del proceso revolucionario como un impedimento de la genuina transformación profunda de las relaciones de poder y estructuras de dominación. El poder estatal y sus instituciones operan con su propia lógica e intereses que pueden seriamente limitar la capacidad de responder a más radicales, contrahegemónicas propuestas de los movimientos sociales (Martínez et. al., 2015).

En verdad no se trata de “su propia lógica e intereses” estatales sino de las relaciones de poder. Según Brand, siguiendo la tradición de Poulantzas, Foucault y Jessop, es la cuestión del Estado como relación social o la estructura de poder, producto de las mismas relaciones sociales. Una visión que permite comprender cómo las estructuras sociales/de poder que fundamentan el Estado pueden obstaculizar una transformación profunda:

El estado no es un actor neutral que actúa por “encima” de la sociedad, formulando la voluntad general y solucionando problemas, ni tampoco es el instrumento del capital o de los poderes coloniales, como suele pensarse ... más productivo concebir el Estado como una relación social que asegura desde hace siglos las relaciones sociales dominantes. Aún más, en muchos casos, el Estado organiza activamente las fuerzas dominantes (que están también en una relación de competencia, como la burguesía) y desorganiza las fuerzas más débiles y dominadas. El Estado “condensa materialmente”... en sus estructuras y mediante políticas públicas, las contradicciones presentes en la sociedad, es decir, les da forma para que se vuelvan viables, y no rompan la cohesión social... la estructura del Estado es una relación de poder (Brand, 2011: 152).



Según Bob Jessop, autor del “enfoque estratégico-relacional” (ing. *strategic-relational approach*, SRA), si entendemos el Estado como “compleja relación social que refleja el cambiante balance de las fuerzas sociales en una coyuntura determinada”, esta relación está mediada por la instrumentalidad de las instituciones jurídico-políticas, organizaciones políticas y capacidades estatales de acción. Crucialmente, el aparato estatal puede privilegiar algunos actores, identidades y estrategias a costo de otros. Las estructuras del Estado tienen efecto diferente sobre las fuerzas políticas/sociales particulares y sus capacidades de perseguir sus “intereses y estrategias en contextos específicos a través del control de y acceso a las herramientas estatales” (Jessop, 2009: 376-8).

En este enfoque las asimetrías de poder juegan rol decisivo. El sistema estatal es un espacio de competencia entre diferentes fuerzas diferentemente orientadas hacia/situadas frente al poder del Estado. Esto queda claro cuando Jessop habla del rol del aparato estatal, entendido “como un conjunto de instituciones y organizaciones cuya función socialmente aceptada es definir e imponer decisiones colectivamente vinculantes... a nombre del “interés común” o “voluntad general” (Jessop, 1990: 341). Sin embargo,

cualquier sentido la retórica política del “interés común” o “voluntad general” podría sugerir, éstos son siempre “ilusorios” en tanto que cualquier intento de definirlos ocurre en el terreno estratégicamente selectivo y supone la articulación y agrupación diferencial de intereses, opiniones y valores. En efecto, el interés común o voluntad general es siempre asimétrico, marginando o delimitando algunos intereses a medida que privilegia otros. Nunca hay un interés general que abarque todos posibles intereses particulares... la tarea clave del Estado es... [gestionar] contradicciones, tendencias a la crisis y conflictos en beneficio de los plenamente incluidos al “interés general” a costo de los más o menos excluidos de él (Jessop, 2009: 373).

Esto permite entender por qué el Estado boliviano con Evo Morales, después de llegar al poder las fuerzas supuestamente proindígenas o las mismas indígena campesinas, fue más sensible a los intereses y expectativas de algunos grupos mejor relacionados

al poder, a la vez ignorando o marginando los intereses territoriales de los grupos indígenas más débiles. El Estado con todo su aparato no sirve a los míticos “grupos dominantes” de siempre sino a los que dominan la configuración de fuerzas actual, tomando en cuenta siempre sus relaciones con los demás actores. Tratando de incluir y cohesionar los diferentes intereses dependiendo de su influencia en el Estado, el aparato puede incluir los menos privilegiados, aunque siempre de manera asimétrica y asegurando el predominio de los mejor situados hacia el poder. Por lo tanto, controlando el aparato legal institucional o el mismo sistema político y la reproducción del orden legal para asegurar intereses de grupos particulares, las fuerzas más influyentes pueden frenar la supuesta profunda transformación estructural en el nivel de detalles de la Carta Magna o a través de leyes secundarias.

Hay que acordar que las organizaciones indígenas que más estaban a favor de las autonomías indígenas fuertes y con competencias amplias, lograron la representación en el MAS y la alianza de este movimiento en la Asamblea Constituyente solo por razones estratégicas y simbólico-discursivas. De hecho, al trabajar las propuestas concretas, muchas veces se notaban discrepancias entre el MAS y las organizaciones indígenas (Schavelzon, 2013, Poweska, 2013). Por ejemplo, en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), entre los cocaleros y los colonizadores (desde 2008 llamados interculturales) nunca hubo resonancia tan fuerte a favor de las autonomías que en el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ) o en la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). Además, cabe preguntar sobre el predominio de las lógicas hegemónicas de la nueva-vieja izquierda dentro del MAS. Por un lado, permitían construir un amplio bloque indígena-popular bajo las consignas aparentemente comunes, pero por otro lado esta búsqueda de la hegemonía y cada vez más notable tendencia nacionalista-revolucionaria que unificaba al “pueblo” y los “intereses comunes”, contradecía de manera fundamental a los ideales de la plurinacionalidad y la libre determinación de las naciones y pueblos en sus territorios locales.

No hay mejor (¿peor?) ejemplo para ilustrarlo que el caso TIPNIS, donde las organizaciones de base se estaban preparando para la autonomía todavía desde antes de la promulgación de la nueva constitución en 2009. No obstante, las esperanzas del TIPNIS fueron opuestas a los intereses nacionalistas del Estado conducido por Evo Morales y de las fuerzas sociales privilegiadas (cocaleros, campesinos, colonizadores). El momento de inflexión fue el conflicto sobre la carretera por construir por el medio del TIPNIS a pesar de la oposición de los indígenas del lugar. Siguiendo sus planes de integración territorial y económica del Estado, además en beneficio de los intereses de sus grupos privilegiados y geopolíticamente tratando de debilitar el bloque del Oriente rompiendo los vínculos entre Santa Cruz y Beni, el gobierno de Morales impuso a fuerza el proyecto carretero. Recurriendo a la violencia (la masacre de Chaparina de 2011) y a la cooptación de las organizaciones y desarticulación de su agenda propia, el poder estatal no solamente imposibilitó a largo plazo la autonomía indígena en el TIPNIS, pero también quitó la posibilidad de decidir su desarrollo propio en el territorio, contradiciendo la libre determinación y el mismo sentido del Estado Plurinacional.

Ahora bien, si originalmente la AIOC se iba a concebir no solo como una entidad territorial administrativa descentralizada sino un espacio de decidir desarrollo propio, era fundamental definir quién realmente controla la gestión territorial y el uso de recursos naturales, el modelo de desarrollo o mejor dicho el sistema de vida, que al final determina qué autonomía va a construirse en la práctica (Huanca, Poweska, 2019). Aquí entra la cuestión de la relación Estado-AIOC, y más concretamente, cómo los requisitos y procedimientos legal-administrativos impuestos por el Estado pueden influir la capacidad y efectividad de la gestión autónoma en los territorios. En práctica, el diseño legal-institucional de las autonomías indígenas como parte reconocida y formalizada del nuevo andamiaje plurinacional del Estado, encaja la libre determinación indígena a la robusta y espesa telaraña de requisitos administrativos, ajustes competenciales, limitaciones de control de recursos naturales y estrictas condiciones de gestión pública

que tienen que cumplir los territorios. Volvemos aquí al problema de las relaciones desiguales entre territorios indígenas y el Estado central y la paradoja del reconocimiento y la incorporación legal del autogobierno indígena por el estado a costo de la subordinación de sistemas de autogobierno y adecuación de sus competencias a las modalidades, políticas y prioridades estatales. Hale provee una reflexión muy adecuada con respecto, diciendo que cuando los pueblos indígenas ganan el reconocimiento de sus derechos, empiezan a experimentar una “pesadilla... de altamente desiguales y meticulosas negociaciones técnicas, administrativas y por recursos y poder político indispensables para la realización de estos derechos” (Hale, 2005: 13). Asimismo, según Bryan, las comunidades indígenas reclaman sus derechos adaptando por razones tácticas “una visión hegemónica del espacio-territorio, creada bajo las condiciones que casi nada son elegidas por ellas y que... ofrecen muy poca esperanza por justicia” (Bryan, 2012: 221).

En efecto, el proceso autonómico da resultados ambiguos en cuanto a la transformación de relaciones Estado-autogobiernos indígenas. Para realizar los principios de la libre determinación, como dice Huanca, era necesario “sacar al “agente colonial” inmerso en los sistemas, actitudes, definiciones y normas” (Huanca, 2018: 219), o diciendo de otra forma:

“no matar al colonizado” o no absorber/asimilar a la NPIOC, a la luz de su incorporación a las estructuras de poder estatal, con predominio de sistemas de gobierno y decisiones liberales/occidentales y con alta estima de superioridad sobre los conocimientos y saberes indígenas, lo que suele derivar en una relación automática de control y paternalismos en el proceso de “conducción” hacia la estatización (Huanca, 2018: 239).

Esto exigía la “deconstrucción de estructuras, sistemas, institucionalidad y actitudes monoculturales para dar lugar a... otras formas de ejercicio de autoridad, poder... y fiscalización”, una condición en la gestión pública que requiere la “recepción y acogimiento de la plurinacionalidad en todos los ámbitos y sistemas de gestión y gobierno” que permite políticas públicas acordes a

las necesidades e intereses de la población históricamente excluida (Huanca, 2018: 218-19).

En varios artículos la CPE (1, 2, 30, 289 a 296, 303 y 304) reconoce el derecho a la implementación de AIOC, en el marco de sus procedimientos, sistemas y normas propias, desafiando a la gestión pública a acoger, dialogar y articular la autogestión territorial indígena en el marco de una nueva entidad territorial autonómica entre lo liberal y comunitario (Huanca, 2018), es decir “construir un puente entre ... [la autogestión territorial indígena] y la gestión pública del Estado Republicano que supere atisbos coloniales” (Huanca, 2018: 252). No obstante, las leyes secundarias del Estado contradicen estos principios. Igualmente, la AIOC obtiene numerosas competencias de gestionar, controlar y administrar sus recursos naturales y desarrollo, aunque muchas son a priori limitadas y subordinadas a la visión estratégica, políticas y leyes nacionales, sin mencionar que el Estado monopoliza el control de los recursos naturales no renovables (Foronda, 2016, Poweska, 2017). Lo mismo pasa en el tema de la consulta previa, para cuya realización la AIOC obtiene mayores competencias, aunque de antemano el alcance de decisión en la consulta está suprimido a lo mínimo de tratar la mitigación de posibles daños ambientales y la recompensa (Poweska, 2017). Por fin, aunque como nuevas entidades territoriales del Estado las AIOC reciben directamente las regalías y partes correspondientes del impuesto a hidrocarburos, y a pesar de que las AIOC definan sus estrategias, prioridades, planes y presupuestos en sus propias asambleas, “la decisión plena sobre la gestión pública es una tarea y desafío pendiente, puesto que las competencias y el destino/inversión de la mayor parte de los recursos económicos todavía están definidos por la CPE y las leyes nacionales” (Villagómez, 2018: 205). Este problema de imposición tanto de la lógica, procedimientos, como también las prioridades de desarrollo tiene impacto homogenizante que “podría interpretarse como actitud colonialista” (Huanca, 2018: 253), dañina a las capacidades de AIOC de realizar políticas propias, acorde a su visión y necesidades. Cabe mencionar también que, en el ámbito político, las AIOC son una especie de gueto, existente

solo “adentro”. No existen ningunos vínculos o trascendencia de las AIOC en el plano nacional que permitan a sus autogobiernos delegar sus representantes políticos a otros niveles políticos del Estado. A la población de estas autonomías queda usar los canales tradicionales de la democracia liberal, donde las circunscripciones electorales de ninguna manera corresponden a las delimitaciones territoriales de las AIOC (Poweska, 2019a). Se podría decir que “el Estado Plurinacional realmente existente no concibe, ni menos entiende, todavía, el autogobierno IOC” (Exeni, 2019: 122).

### **¿La ruptura o continuación del Estado-nación?**

Si históricamente en Bolivia era posible hablar de la autonomía *de facto* en los territorios indígenas por su capacidad de autogobernarse frente a la ausencia del Estado en la zona rural (un fenómeno del Estado aparente según Zavaleta) (Tapia, 2002: 306-7), paradójicamente, el reconocimiento constitucional de la libre determinación indígena y su derecho al autogobierno a través de la autonomía, desviaron los procesos emancipatorios hacia la tutela y control estatal, ganando a la vez más gobernabilidad y orden estatal al nivel local. Refiriéndose a los procesos similares en otras partes de América Latina, Bryan mantiene que el reconocimiento político-territorial de los pueblos indígenas les convierte en objetos de gobierno (Bryan, 2012). Podemos mencionar aquí el concepto de legibilidad de Scott (1998) o del efecto estatal de legibilidad de Trouillot (2001) que consiste en la producción de sujetos gobernables a través de clasificaciones y regulaciones estatales. Es decir, el Estado otorga derechos a los sujetos estandarizados que se adaptan a los criterios legal-administrativos impuestos. Por lo tanto, hablando de la potencialidad de la emancipación a través de la autonomía territorial-política indígena en América Central, Hale observa que “la autonomía... está perdiendo terreno como un camino hacia un cambio político expansivo, porque está cada vez más enredado en las mismas estructuras de dominación de las cuales estas comunidades buscan resistencia” (Hale, 2011: 189).

López (2016) ve este problema en un panorama más amplio de “negación, condena e intolerancia a toda otra forma y espacio de crítica ... y deliberación, donde se ejerciten la capacidad de definir autónomicamente la (auto)gestión de territorios comunitarios y de sus bienes comunes, que estén en contraste u oposición a la ‘visión’ de ‘desarrollo’ y de los intereses del Estado” (126), todo por la “re-dinamización, intensificación y expansión” de modelo extractivista con el rol central del Estado (121). En mi propia lectura crítica, el modelo centralista y extractivista de desarrollo durante los gobiernos del MAS era funcional para el sistema de poder fundado sobre el clientelismo y paternalismo, resultando en la rearticulación del Estado-nación en términos de las relaciones de poder entre el Estado y las NPIOC, con la plurinacionalidad y la libre determinación reducidas (Poweska, 2017; 2019). Sin embargo, no debemos ver esta limitación de las autonomías indígenas solamente a la luz del extractivismo, o sea, la imposición estatal del modelo de desarrollo no tanto provoca, sino es una expresión del fenómeno más general de la “reconducción” de la construcción del Estado-nación, aunque sea bajo el disfraz plurinacional.

Para entender el proyecto plurinacional como la continuación del Estado-nación es fundamental partir desde la génesis de la demanda del Estado Plurinacional –el nunca acabado proceso de la homogenización o indiferenciación de la ciudadanía y la unificación económica de la sociedad, y la persistencia de la sociedad estamental con fuertes identidades locales y provincianas. Esto dada la debilidad del Estado nacionalista revolucionario de 1952 para superar la herencia poscolonial de profundas divisiones estructurales, reproducidas por la excluyente política elitista en el periodo republicano (y de la cual viene la misma debilidad estructural del Estado de 1952) (Salazar, 2015). Aunque erróneamente el concepto zavaletiano de la “sociedad abigarrada” suele a veces verse como el prototipo de la idea del Estado plurinacional, el mismo Zavaleta veía esta diferenciación estructural de la sociedad boliviana como un obstáculo fundamental en la construcción de la nación moderna. Por lo tanto, como dice Mayorga:

En el caso boliviano, el reconocimiento del carácter plural y diverso de la nación es una nueva forma de discursiva para proporcionar un sentido de pertenencia a la comunidad política a una sociedad caracterizada por una profundidad del clivaje étnico –ahondada en algunas coyunturas críticas por el clivaje regional. En esa medida, la ampliación de la ciudadanía como sistema de derechos con la inclusión de los derechos colectivos implica proporcionar un nuevo sentido de pertenencia a la nación como comunidad política porque no solamente incluye la diversidad identitaria sino también el pluralismo político, jurídico, lingüístico, cultural y económico, con sus inevitables efectos institucionales. Es la idea de la nación plural que corresponde a un Estado Plurinacional (Mayorga, 2019: 128).

Siguiendo a Fernando Calderón, Mayorga nota que durante el MAS se ha fortalecido el rol del Estado como filtro entre lo exterior (globalización) y lo interior (la sociedad y economía nacional), protegiendo los intereses de las fuerzas nacionales: “destaca un aspecto del Estado boliviano que no remite necesariamente a su carácter plurinacional sino pone de manifiesto la continuidad histórica del actual ‘proceso de cambio’ respecto a la revolución nacionalista de 1952 y al nacionalismo revolucionario como doctrina de fortalecimiento del Estado en consonancia con las nociones de soberanía e independencia, anticolonialismo y antiimperialismo, invocadas por el MAS” (Mayorga, 2019: 127). Este fortalecimiento del Estado hacia afuera necesariamente requiere también su fortalecimiento hacia adentro, para poder compatibilizar los procesos de desarrollo económico internos, que al final y al cabo condicionan también la posición del Estado en la escena global. En otras palabras, se trata de la extensión de la soberanía estatal en el territorio nacional. La realización (superficial) de los postulados del Estado plurinacional, aunque nominalmente se refiere al reconocimiento desjerarquizado de la diversidad étnico-cultural, en efecto sirve a incorporar las identidades, economías y gobernabilidades locales diferentes al seno del Estado, y lograr la legitimación más fuerte, expandiéndose a los contextos territorial-culturales donde antes la presencia estatal fue dudosa, a medias, o cuestionada y contestada. El efecto es la siguiente integración



social-política y la extensión de la ciudadanía en el marco del poder estatal, en términos discursivo-identitarios traducida a la incorporación de las “naciones culturales” indígena originarias a “la nación estatal” boliviana<sup>2</sup> (Poweska, 2019b).

Así que, cuando el Estado boliviano reconoció formalmente las autonomías indígenas, esto no significó el derecho a ejercer autogobierno no restringido en los territorios indígenas. El Estado pone las condiciones bajo cuales esos territorios pueden ejercer cierto grado de autogobierno como parte formal de la institucionalidad estatal. El Estado extiende su soberanía a través de las autonomías indígenas como una especie de descentralización culturalmente diferenciada, o sea, absorbiendo las modalidades o particularidades culturales locales de sistemas políticos, autoridades y toma de decisiones, pero sin otorgar demasiadas competencias que contradigan las prioridades e intereses del Estado central. Por otro lado, aunque de manera limitada y condicionada, el Estado sí reconoce los sistemas políticos y económicos propios de los territorios, otorgándoles su tutela y protección formal. Reconocer la autoridad sobre algún territorio de las instituciones político-administrativas propias de las colectividades con identidad étnico-cultural particular es un hecho importantísimo que no debe ser subestimado. Significa una garantía legal del Estado que asegura el control del territorio ante otros actores. Es un hecho especialmente importante en las zonas donde los territorios indígenas estaban o están amenazados por grupos vecinos o por las fuerzas feudales y/o economías ilegales, favorecidas por la debilidad o ausencia del Estado.

Como tal, esta nueva relación Estado-autonomía indígena debe ser vista como un acuerdo de beneficio mutuo, aunque

---

2 Como lo explicaba el exvicepresidente boliviano, “¿Qué es la plurinacionalidad? Es la igualdad de derechos de pueblos, de culturas en nuestro país. No es nada más que eso. Todo en el marco de una sola identidad nacional boliviana. Somos una nación de naciones”. “No existe una propuesta alternativa a la de la plurinacionalidad descolonizadora que consolida una única nación estatal en la que conviven múltiples naciones culturales y pueblos” (García Linera citado en Poweska, 2019b: 42, mi énfasis).

tampoco sin costos. Lo pueden confirmar las palabras de las autoridades e informantes claves de las autonomías en función, que he entrevistado en los inicios de 2020:

Las autoridades de la autonomía son funcionarios del Estado. ... estas leyes nos hacen funcionarios estatales, porque el Estado exige, porque el Estado da los recursos económicos, es la responsabilidad. Y los informes, finanzas, hay que responder al Estado... Pero a la vez es el servicio al pueblo. ... Sí, existe la libre determinación. Solamente que condicionada por estas leyes que hay que cambiar. El balance es positivo. Pero también hay negativos, ¿no? Como ahora somos AIOC, podemos contar con la tutela del Estado, y en cambio el Estado también nos pide [cumplimiento de formalidades y burocracias que limita el autogobierno, RP] (Bonifacio Lázaro, AIOC Uru Chipaya, febrero 2020).

Hay amenazas para el territorio. Los vecinos buscan destrucción. ... Tenemos conflicto del límite... Pero el Estado garantiza nuestro territorio. Claro, tiene que ser así, porque en nuestro estatuto está insertado nuestro territorio. Estamos también preocupados por el cambio del gobierno central, hoy está en conflicto el poder político del país. Alguna gente dice que nos va a oponer [el gobierno de transición, RP], que nos va a dejar a un lado, porque está en contra de los campesinos y originarios. Pero estamos seguros que la autonomía va a seguir. Eso ya es un hecho (Zacarías Huarachi, Uru Chipaya, febrero 2020).

En cuanto al control territorial, estamos bien... también del ingreso de terceros o avasalladores... [Pero por las limitaciones formales que ha impuesto el Estado] Ahí un poco se restó la capacidad de autogobierno y libre determinación... Se nota un poco de la perversión del Estado grande y colonial, con mañas de Estado colonial (exautoridad de Raqaypampa, febrero 2020).

## ¿El arte de lo posible?

Analizando los resultados del Estado Plurinacional hasta la fecha y el diseño que finalmente se ha dado a las autonomías indígenas, uno

se pregunta también si era posible, a pesar de todas las condiciones estructurales descritas arriba, lograr un grado mayor de la libre determinación para el autogobierno indígena formalizado. O sea, ¿hasta dónde era posible evitar que esta fea palabra del *realpolitik* determinara la suerte de los derechos indígenas en el Estado Plurinacional? Dinerstein, Spicer y Böhm hacen una pregunta similar, cuando indagan de manera general sobre la posibilidad de la autonomía como tal en el mundo contemporáneo. ¿Es posible la autonomía respecto del Estado o modelos hegemónicos del desarrollo? Entendiendo la autonomía respecto del Estado como la evasión de la legislación y la determinación estatal, o la capacidad de decir no a las existentes formas de poder y dominación impuestas por el Estado, constatan que no es posible. La autonomía no puede lograr terreno en un espacio completamente “fuera” del Estado, más bien debe ser entendida como permanente y continua lucha “dentro” de estas limitaciones (Dinerstein, Spicer, Böhm, 2009). La búsqueda de la autonomía es entonces una empresa interminable, un proyecto cuya construcción sin acabar y el horizonte de la esperanza constante (Dinerstein, 2013).

Esta cuestión está relacionada estrictamente con la pregunta sobre la estrategia que deben utilizar las organizaciones o movimientos indígenas persiguiendo su agenda. Holloway menciona el caso del movimiento Zapatista de Chiapas como ejemplo de la posibilidad de “cambiar el mundo sin tomar el poder” o “a pesar del Estado”, dado que es ilusorio pensar un cambio radical desde el Estado (Holloway, 2002). ¿Es el escenario de Chiapas viable para Bolivia, que las organizaciones territoriales busquen su autonomía sin o a pesar del Estado? Tomando en cuenta todas las características de las relaciones Estado-indígenas en Bolivia la respuesta es no. Como hemos mostrado arriba, lo que buscan los territorios indígenas no es escapar del Estado sino establecer una delimitación de poderes entre lo propio y lo estatal, disfrutando a la vez de las garantías, apoyo y tutela estatal. Esto, quieran o no, implica entrar en las negociaciones con el poder estatal en “el lugar central de la política” de Tapia, la fábrica del orden legal en el país, el parlamento, el gobierno central, asamblea constituyente

etc. (Tapia, 2002b). De hecho, hay que considerar si es realmente posible un cambio tan profundo como la reestructuración del sistema estatal por la incorporación de las autonomías indígenas sin montar primero un amplio bloque político que fuera capaz de llevar a cabo este tipo de proyecto. En Bolivia como país poscolonial con muy profundas divisiones estructurales persistentes y basadas en las diferencias étnico-culturales, y con los resentimientos de clase y raciales nunca neutralizados, como demostró la última crisis política en 2019, es imposible pensar un proyecto estatal de tanto alcance sin una fuerza conductora capaz de dominar las instituciones políticas y poner la agenda indígena en la mesa (aunque sea de manera reducida o distorsionada).

### **Concluyendo: apostar a lo deseado**

Aunque el arte de lo posible requiere pagar el precio de mediar la realización de la agenda indígena por los limitantes poderes estatales, el panorama no es nada decepcionante. Analizando y reflexionando sobre la situación de las autonomías, enmarañadas en las tensiones entre los objetivos y estructuras del autogobierno indígena y los limitantes institucionales y esquemas legales del Estado, no encontramos los extremos de la libre determinación plena o el amargo *fatum* de los nuevos funcionarios estatales absorbidos por las burocracias. Asimismo, al indagar sobre hasta dónde las AIOC han cambiado las relaciones políticas y del poder Estado-indígenas, las respuestas tampoco son en blanco o negro - o la unilateral consolidación del Estado y el fortalecimiento de su eficacia, aumentando su presencia en los territorios e imponiendo el modelo del desarrollo predominante a costo del autogobierno indígena, o la remodelación profunda del Estado con la adaptación meramente táctica de los autogobiernos a las exigencias legal-administrativas estatales, permitiendo a cabalidad cumplir con las demandas históricas de la libre determinación. Lo que encontramos es un complejo, multifacético “entremedio”, con los malos y los buenos, o con luces y sombras.

El horizonte actual no es un horizonte en el ocaso. Más bien las organizaciones indígenas deben utilizar la caída de Evo Morales y la crisis del MAS para terminar con su monopolio del discurso de la indigeneidad, reabrir el escenario y replantear la agenda de las autonomías indígenas. Aunque ante el Estado Plurinacional se abrieron unas perspectivas inciertas, éstas pueden también permitir replantear en el futuro los temas del alcance de las autonomías indígenas (¿sólo rurales o también rural-urbanas?) y sus competencias, entre otros. No hay razón para que las organizaciones indígenas deberían renunciar de sus imaginarios utópicos. Al contrario, deben perseguir su renovación en los siguientes ciclos coyunturales. Entre lo deseado y lo posible, no queda otra que pasar por lo posible teniendo siempre en el horizonte lo deseado. Es porque las respuestas a este problema ya no vienen solo desde fuera del mundo indígena, ya no es posible anular los avances del empoderamiento indígena y su inserción en la escena política y del debate. Tampoco se puede volver al proyecto del Estado-nación de antes. Es una cuestión más amplia y de más largo plazo que supera horizontes de uno u otro partido político y no va a desaparecer de la mesa de ideas sobre Bolivia y su Estado.

## Bibliografía

- Albó, X., Barrios, F., 2007, *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, IDH Bolivia: La Paz.
- Brand, U., 2011, “El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación”, en: M. Lang, D. Mokrani (comp.) *Más allá del desarrollo*, pp. 145-158, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala: Quito.
- Bryan, J., 2012, “Rethinking Territory: Social Justice and Neoliberalism in Latin America’s Territorial Turn”, *Geography Compass* 6 (4): 215-226
- Díaz Polanco, H., 1998, ‘La autonomía, demanda central de los pueblos indígenas: significado e implicaciones’, en: V. Alta

- et al. (eds) *Pueblos indígenas y estado en América Latina*, pp. 213-18. Universidad Andina Simón Bolívar: Quito.
- Dinerstein, A. C., 2013, "Introducción: La autonomía y sus imaginarios prácticos en permanente construcción", en: A.C. Dinerstein (ed.) *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*
- Dinerstein, A., Spicer, A., Böhm, S., 2009, *The (Im)possibilities of Autonomy. Social Movements In and Beyond Capital, the State and Development*, NGPA Working Paper No 29, LSE: London.
- Escobar, A., 2016, *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Editorial Universidad del Cauca: Popayán.
- Exeni Rodríguez, J.L., 2015a, "Bolivia: Las autonomías indígenas frente al estado plurinacional", en: *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, eds. Miriam Lang, Belén Cevallos y Claudia López, pp. 145-190. Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala: Quito.
- Exeni Rodríguez, J. L., 2015b, "Autogobierno indígena y alternativas al desarrollo", en: J. L. Exeni Rodríguez (ed.) *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*, FRL/ALICE/CES: La Paz, pp. 13-71.
- 2019, "Autogobierno indígena: esa buena idea", en: B. de Sousa Santos, J.L. Exeni Rodríguez (eds.), *Estado Plurinacional y democracias*, FES/Plural editores: La Paz, pp. 117-145.
- Foronda Calle, M., 2016, *Propuesta metodológica para el ejercicio de competencias de las Autonomías Indígena Originario Campesinas* (Segundo Producto), GIZ/Ministerio de Autonomías/SEA.
- Hale, C. R., 2005, "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 10-28.
- 2011, "Resistencia para que? Territory, Autonomy and Neoliberal Entanglements in the 'Empty Spaces' of Central America", *Economy and Society* 40(2): 184-210.

- Holloway, J., 2002, "Zapatismo and Social Sciences", *Capital & Class* 78: 153-60.
- Huanca Coila, E., 2018, "Autogobiernos, territorios y mecanismos de (auto) gestión", en: F. García Yapur (coord.), *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*, PNUD: La Paz, pp. 217-256.
- Huanca Coila, E., Poweska, R., 2019, "Participación política de las mujeres en las AIOC GAIOC", *Revista Diversitas / Revista de Pensamiento Crítico* 5 (2019): 97-128.
- Jessop, B., 1990, *State Theory: Putting the State in its Place*, Polity: Cambridge.
- 2009, "The State and Power", en: S. R. Clegg, M. Haugard (eds.) *The SAGE Handbook of Power*, SAGE Publications: London.
- López Flores, P., 2016, "Disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en Bolivia: Resistencias comunitarias al neo-extractivismo y al Estado nación", en: P. López, L. G. Guerreiro (coords.) *Pueblos originarios en lucha por las Autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*, Editorial el Colectivo/CIDES-UMSA/CLACSO: Buenos Aires, pp. 113-138.
- Martínez, A., Rátiva, S., Cevallos, B., Mokrani, D., 2015, "El Estado como instrumento, el estado como impedimento", en M. Lang, B. Cevallos y C. López (eds.) *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa* (Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala).
- Mayorga, F., 2019, *Antes y después del referendo. Política y democracia en el Estado Plurinacional*, CESU: Cochabamba.
- Pacto de Unidad, 2006, *Propuesta para la nueva constitución política del estado*, Sucre.
- 2007, *Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado Boliviano*, Sucre.
- Picq, M. L., 2014, "Self-Determination as Anti-Extractivism: How Indigenous Resistance Challenges World Politics", en: Mark Woons (ed.) *Restoring Indigenous Self-*

- Determination. Theoretical and Practical Approaches*, E-International Relations: Bristol.
- Poweska, R., 2013, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia. Organisation and Identity in the Trajectory of the CSUTCB and CONAMAQ*, CESLA: Varsovia.
- 2017, “State-led extractivism and the frustration of indigenous self-determined development: lessons from Bolivia”, *The International Journal of Human Rights* 21 (4): 442-463 (DOI: 10.1080/13642987.2017.1284446).
- 2019a, “Análisis de la situación de los tres GAIOC para las elecciones generales 2019 a partir de la aprobación de la ley 1096”, consultoría por producto OEP (no publicado).
- 2019b, “New Bolivia: State of Many Nations or Indianised Nation-State?” en: *Revolutions in Bolivia*, Anglo-Bolivian Society: Londres, pp. 35-48.
- Quijano, A., 2000, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, VI, 2, 342-386.
- Salazar, C., 2015, “El problema del indio: nación e inmovilismo social en Bolivia”, en: *El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia*, CIDES-UMSA: La Paz
- Schavelzon, S., 2013, *El nacimiento del Estado Plurinacional. Versión par el debate de la Democracia Intercultural*, TSE: La Paz.
- Scott, J., 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press: Londres.
- Soruco, X., 2011, *Apuntes para un Estado Plurinacional*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz.
- de Sousa Santos, B., 2012, “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en: B. de Sousa Santos, J.L. Exeni Rodríguez (eds.) *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala: La Paz, pp. 11-48.
- Tapia, L., 2002a, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo/CIDES-UMSA: La Paz



- 2002b, “Movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares de la política”, en: R. Gutiérrez et al., *Democratizaciones plebeyas*, pp. 25-72. Muela del Diablo Editores: La Paz.
- Trouillot, M-R, 2001, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”, *Current Anthropology* 42 (1):125-138.
- Vargas Rivas, G. (2016) *Las autonomías indígena originario campesinas en el Estado Plurinacional boliviano. Territorialidad y autogobierno*, Ministerio de Autonomías: La Paz.
- 2018, “Economía comunitaria. Del intersticio entre dos paradigmas civilizatorios al fundamento de la Autonomía Indígena”, en: F. García Yapur (coord.), *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*, PNUD: La Paz, pp. 281-303.
- Villagómez Guzmán, F., 2018, “Articulación entre mecanismos de autogobierno y la autonomía indígena en Bolivia”, en: F. García Yapur (coord.), *Diversidad institucional. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*, PNUD: La Paz, pp. 193-213.
- Zegada, M.T., Canedo Vásquez, G., Arce, C., Quise, A., 2011, *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. CLACSO y Muela del Diablo: La Paz.

## Entrevistas

- Bonifacio Lázaro, ex-secretario de comunicación de la CONAIOC, del ayllu Aranzaya, AIOC Uru Chipaya.
- Zacarías Huarachi, *Langsñi paqh mä eph*, la máxima autoridad ejecutiva, administrativa y de gestión pública de AIOC Uru Chipaya.
- Exautoridad comunal, AIOC Raqaypampa –pidió mantener su anonimidad.



# Teorías críticas feministas y Estado Plurinacional

*Alice Soares Guimarães\**

En 2009 Bolivia adoptó una nueva Constitución Política que determinó un cambio del modelo de Estado. Buscando reflejar el pluralismo de la sociedad, el Estado pasó a ser definido como “plurinacional”. La elaboración de una nueva carta constitucional era una demanda central de diversos sectores de la sociedad, y se convirtió en una de las principales promesas electorales del Movimiento al Socialismo (MAS). Cuando llegó al gobierno, en 2006, la convocatoria de una asamblea constituyente, con miembros democráticamente electos por los ciudadanos, fue prioridad: se instauró el mismo año con el ambicioso mandato de “refundar” el país.

En este artículo examino en qué medida el nuevo modelo de Estado plurinacional representó un cambio en lo que se refiere al *orden de género*<sup>1</sup>. Esta indagación parte de la premisa de que el Estado, históricamente, no ha sido una institución neutral al género. Tanto en su *praxis* como en su ideología, el Estado ha contribuido –algunas veces explícitamente, otras de modo implícito– a la

---

\* Doctora en Sociología por el IESP-UERJ. Actualmente docente e investigadora del CIDES-UMSA.

1 El concepto de *orden de género* se refiere al “Sistema de prácticas ideológicas y materiales, realizadas por los individuos en una sociedad, a través del cual las relaciones de poder entre mujeres y hombres se hacen, y rehacen como significativas” (Pilcher y Whelehan, 2004:61).

reproducción de los roles sociales y jerarquías de género. Como resultado, desde los años 1970s la teoría feminista empezó a dedicar atención al Estado. Tal como en otros aspectos, las perspectivas feministas acerca del Estado varían significativamente. Mientras para algunas autoras el Estado es una arena privilegiada para impulsar la agenda de la igualdad de género, abordajes críticos lo definen como un ámbito central de la reproducción de la dominación de las mujeres, y uno de los principales andamiajes institucionales del patriarcado.

Ahora bien, la mayor parte de los debates feministas sobre el Estado tiene como objeto el Estado nación, en sus diferentes expresiones, lo que deja abierta la cuestión de si otros modelos de Estado serían distintos respecto a su rol en la reproducción de un orden de género marcado por jerarquías y la opresión de las mujeres. Mi objetivo es explorar tal cuestión en el contexto del Estado Plurinacional boliviano. Para esto, en el próximo punto reviso las principales teorizaciones feministas críticas al Estado<sup>2</sup>. En seguida, exploro en qué medida el modelo de Estado plurinacional es sustancialmente distinto, tanto en su imaginario como en la praxis, en lo que se refiere a la dimensión de género. Para esto, analizo el periodo bajo el gobierno Morales (2009-2019), en sus aspectos discursivos y prácticos. Finalmente, en base al análisis realizado, indico algunos lineamientos para una crítica feminista al Estado Plurinacional, recuperando lo que persiste y resaltando lo que cambia, en comparación a otros tipos de Estado.

## 1. Críticas feministas al Estado

Distintas perspectivas feministas llaman atención a una miríada de formas por las que el Estado construye y/o refuerza las jerarquías

---

2 No todo pensamiento feminismo es crítico al Estado. El feminismo liberal, por ejemplo, lo considera como una arena privilegiada para la acción y negociación de intereses, abogando “por trabajar dentro y a través del estado” (Rai, 1996: 15). Debido a mis objetivos en este artículo tales teorizaciones no serán exploradas en detalle.

de género que caracterizan las sociedades contemporáneas. Un primer abordaje crítico surgió en el ámbito del feminismo socialista que, partiendo de la noción de que dos sistemas de poder distintos pero interrelacionados son los determinantes de la opresión de las mujeres —el capitalismo y el patriarcado<sup>3</sup>—, buscaron abordarlos mediante la síntesis teórica entre marxismo y feminismo.

En esta línea se destaca la noción de *patriarcado capitalista*, desarrollada por Zilah Eisenstein (1979) para enfatizar la relación dialéctica entre las jerarquías de clase y sexual<sup>4</sup>. Las relaciones de poder que caracterizan el capitalismo y el patriarcado se articulan a través de la división sexual del trabajo y de la sociedad, división esta que se reproduce, predominantemente, a través de las instituciones de la familia nuclear y del matrimonio; y de la organización capitalista de la producción y reproducción<sup>5</sup>. Tal división se manifiesta

- 
- 3 Por patriarcado me refiero al sistema de poder basado en el sexo, en el que el hombre posee poder superior y privilegios. Se trata de la supremacía masculina asegurada mediante el ordenamiento jerárquico de la sociedad según el sexo. El patriarcado se traduce en un complejo sistema de estructuras superpuestas, prácticas y relaciones sociales en el que los hombres dominan, oprimen y explotan a las mujeres. Entre las estructuras que definen el patriarcado están el Estado y sus leyes; el hogar y la familia; la violencia; el trabajo; la sexualidad; la cultura y la educación; entre otras (Walby, 1990; Molyneux, 2001).
  - 4 Partiendo de la crítica del carácter unidimensional tanto del marxismo (que defiende que la explotación de clase es la contradicción primaria de las sociedades contemporáneas), como del feminismo radical (que afirma ser la opresión sexual la principal contradicción), Eisenstein argumenta que capitalismo y patriarcado son relaciones de poder interrelacionadas, que no pueden ser comprendidas aisladas. Según la autora, el abordaje “tanto de los marxistas en términos de clase como de feministas radicales en términos de sexo ofuscan la realidad de las relaciones de poder en la vida de las mujeres” (Eisenstein, 1979:26). El Feminismo Socialista, argumenta la autora, permitiría el análisis del “poder en términos de sus orígenes de clase y sus raíces patriarcales. En tal análisis, el capitalismo y el patriarcado no son sistemas autónomos ni idénticos: son, en su forma actual, mutuamente dependientes” (Eisenstein, 1979:22).
  - 5 La literatura sobre la relación entre en el sistema capitalista y la opresión de las mujeres es extensa. De modo superficial y sin pretender hacer justicia a la complejidad de estas contribuciones, el argumental central es que

tanto en formas materiales (los roles sexuales) como ideológicas (los estereotipos, mitos e ideas que definen estos roles). Consecuentemente, para comprender –y cuestionar– el orden de género es necesario “romper con la división entre la existencia material (económica o sexual) y la ideología”. El concepto de *patriarcado capitalista* permitiría superar “las dicotomías de clase y sexo, esferas privadas y públicas, trabajo doméstico y asalariado, familia y economía, personal y político, ideología y condiciones materiales”, permitiendo formular “el problema de la mujer simultáneamente como madre y trabajadora, reproductora y productora” (Eisenstein, 1979:1; 23-24).

En estas reflexiones el Estado surge como la principal institución mediadora entre los dos sistemas de opresión, distintos pero complementarios, que definen la vida de las mujeres. Tal perspectiva adopta la teoría marxista del Estado como instrumento opresivo de la clase dominante, pero la expande para incorporar la dimensión de género (Rai, 1996:6; Wilson, 1977; Eisenstein, 1979). El Estado cumpliría un rol fundamental, tanto mediante su praxis como su ideología, en la reproducción de ambas dimensiones de la opresión de las mujeres. Es decir, el Estado reproduce el orden patriarcal y capitalista tanto directamente, mediante sus

---

el capitalismo, mediante el desarrollo tecnológico y el con el incremento de la capacidad productiva, posee una tendencia intrínseca a generar desempleo. Esto implicaría la exclusión relativa de las mujeres de la fuerza laboral o su relegación a empleos de bajo estatus y mal remunerados. A esto se suma la separación de la producción doméstica de la esfera de las actividades productivas socialmente reconocidas y su conversión en una esfera de las relaciones interpersonales privadas (Giménez, 2018:42). El trabajo reproductivo, aunque fundamental en el sostenimiento del capitalismo pues produce y reproduce la fuerza laboral, deja de ser socialmente reconocido como trabajo y pasa a ser considerado como despojado de valor económico. Ahora bien, la división sexual del trabajo y de la sociedad, y las ideologías que la apoyan, asignan primordialmente a los varones el trabajo productivo y, casi que exclusivamente a las mujeres el reproductivo, que es realizado como trabajo no pago y naturalizado por ideologías acerca del rol de las mujeres y la familia. Tales dinámicas estarían en la base de gran parte de las relaciones de explotación y opresión de que las mujeres son víctimas en las sociedades capitalistas.

políticas públicas, como indirectamente, a través de sus diferentes aparatos ideológicos (la educación, la familia, el ejército, el cuerpo jurídico, etc.) o por su apoyo más o menos explícito a instituciones como la iglesia u otros grupos de interés comprometidos con la reproducción de un orden social sexista.

Al contribuir a la perpetuación de la ideología sexista y una de las principales instituciones que la encarna, la familia nuclear heterosexual<sup>6</sup>, el Estado proporcionaría un servicio fundamental no solo al patriarcado sino también al sistema capitalista: el mantenimiento del trabajo no-pago de cuidado en el hogar o, en algunos países, a través de la corresponsabilidad pública del Estado. Esto aseguraría la reproducción social de la fuerza de trabajo necesaria al sistema capitalista a un costo reducido o nulo para el mismo.

El énfasis en la relación dialéctica entre capitalismo y patriarcado, y la visión del Estado como institución articuladora entre estos dos sistemas ha llevado diferentes autoras a plantear cuál sería la situación en sociedades no-capitalistas, indagando en qué medida los Estados socialistas y comunistas promocionarían un cuestionamiento al orden patriarcal.

Gran parte de los trabajos en esta línea, que se han centrado en los casos de Unión Soviética, China y, en América Latina, Cuba y Nicaragua, argumenta que la transformación en el sistema de producción no ha implicado la erradicación de la división sexual del trabajo y de la sociedad. El derrocamiento del capitalismo no ha implicado una transformación de la ideología patriarcal (Eisenstein, 1979:24). Más bien, el patriarcado siguió “siendo la norma dentro de las sociedades socialistas”, gobernando “la vida de las mujeres” y determinando “su lugar dentro de la economía y el estado” (Petchesky, 1979:380). En la práctica, la “reorganización revolucionaria de la producción” no ha conllevado “una reorganización revolucionaria paralela de la jerarquía sexual” (Eisenstein,

---

6 Sobre la centralidad de la familia nuclear heterosexual en la reproducción del sistema capitalista y la institucionalización de patriarcado desde la perspectiva del feminismo marxista/socialista, ver McIntosh (1978); Mitchell (1971) y Barrett (1980), entre otras.

1979:267). En lo que toca la transformación del orden jerárquico de género, se trataron más bien de revoluciones incompletas<sup>7</sup>.

En Latinoamérica, si bien las mujeres han sido partícipes innegables en las revoluciones del siglo XX, frecuentemente esta participación fue interpretada desde sus identidades tradicionales de género: madres, hijas y esposas<sup>8</sup>. Asimismo, hubo la subordinación de los intereses específicos de las mujeres a los del movimiento revolucionario. Aunque en algunos casos hubo reconocimiento de las opresiones vivenciadas por las mujeres, estas eran interpretadas como resultado de otros ejes de dominación. La propuesta de un nuevo orden de género no ha sido articulada explícitamente en el marco de los proyectos revolucionarios. Sin reconocer la interseccionalidad entre distintas fuentes de desigualdad, se atribuyó a un eje —el capitalismo— el origen primordial de la opresión de las mujeres: una vez erradicadas las desigualdades de clase, las de género automáticamente desaparecerían<sup>9</sup>.

Otras autoras elaboraron sus análisis en el contexto de los procesos de descolonización de los años 1950 y 1960, teniendo como foco los nuevos Estados postcoloniales que emergieron en África y Asia. En la mayor parte de estos países, las agendas políticas adoptadas tras la independencia por las nuevas elites políticas locales fueron desarrolladas casi que exclusivamente por varones (Rai, 1996:9-10). Dos argumentos recurrentes por parte de mujeres que han participado de estos procesos son que, en las agendas posindependencia, sus intereses han sido relegados; y que organizarse alrededor de demandas de género era considerado

---

7 Diversas investigaciones demuestran que la división sexual del trabajo persistió en estos países. Cf. Stacey (1979); Molyneux (2001), Perea Ozerin (2015); Palazón Sáez, 2007, entre otras.

8 En el discurso sandinista, por ejemplo, la figura de la madre luchadora fue central (Palazón Sáez, 2007). Los murales sandinistas, así como la foto icónica “Madre armada y niño”, ejemplifican tal discurso (Cf. Plaza, 2010).

9 El caso cubano sería una excepción pues hubo el reconocimiento discursivo por parte del Estado de la opresión de género. Sin embargo, en la práctica, persistió la división sexual del trabajo y la sociedad (Molyneux, 2001; Bengelsdorf y Hageman, 1979:270).



como divisionista e, incluso, como una traición<sup>10</sup>. Como explicita Helie-Lucas (1991:57-58), reflexionando sobre la experiencia de la revolución argelina,

“Habría parecido tan mezquino cuestionar la prioridad de la liberación del país y plantear cuestiones que ya no serían cuestiones después de la liberación: creíamos que todos los vestigios de la opresión de las mujeres desaparecerían con la independencia ... Se nos hace sentir que protestar en nombre de los intereses y derechos de las mujeres no se debe hacer AHORA: nunca es y nunca ha sido el momento adecuado: durante la lucha de liberación contra el colonialismo no, porque todas las fuerzas debían movilizarse contra el enemigo principal; no después de la independencia, porque todas las fuerzas tuvieron que ser movilizadas para reconstruir el país devastado; no ahora que los gobiernos occidentales racistas e imperialistas están atacando al Islam y al Tercer Mundo, etc. Defender los derechos de las mujeres ‘ahora’ –este ahora siendo CUALQUIER momento histórico– es siempre una ‘traición’: del pueblo, de la nación, de la revolución, del islam, de la identidad nacional, de las raíces culturales...”.

Otro eje de análisis de las relaciones entre mujeres y Estado ha sido las lecturas feministas de las políticas públicas y otras formas de intervención estatal, que enfatizan su rol en la reproducción de los estereotipos de género que sustentan la división sexual del trabajo y de la sociedad. Las políticas públicas, lejos de constituir intervenciones técnicas neutrales orientadas a la promoción del bien común de una comunidad política, son resultados de competencias entre distintos grupos de la sociedad para promover sus intereses y visiones de mundo, y asegurar sus privilegios. Tales competencias cubrirían un amplio espectro de cuestiones:

---

10 Este dilema se repitió en otros contextos de cambio revolucionario. En China, por ejemplo, el estudio de Stacey (1979:311) demuestra que “Cuando intentaron participar como miembros de un movimiento integrado, se les exigió que ignorasen su opresión específica como mujeres”, mientras “cuando se organizaron de manera autónoma en torno a los problemas de las mujeres, se las consideró divisivas para la causa de la solidaridad de clase”.

la definición de lo que constituye un problema público y lo que pertenece a la esfera privada; de la mejor forma de lidiar con aquellos que sí se considera que demandan la intervención del Estado; y, finalmente, la definición misma de qué es lo que constituye la comunidad política y su bien común.

Dado el carácter patriarcal de las sociedades contemporáneas, las políticas públicas serían inherentemente marcadas por sesgos de género pese a su pretensión de universalidad, en general justificada mediante la noción liberal de ciudadanía. La ficción jurídica de igualdad proporcionada por el concepto de ciudadanía eclipsa una serie de desigualdades concretas basadas en distintos clivajes sociales, entre ellos, los de género. En este sentido, las mujeres, como ciudadanas, son usualmente interpeladas por el Estado desde sus roles sociales tradicionales y su ubicación en la división sexual del trabajo: es como madres, esposas y/o cuidadoras, es decir, como responsables por la reproducción social, que ellas se constituyen como sujetos de la acción estatal.

Así, algunas autoras ponen énfasis en el rol de las ideologías dominantes, en el caso, la patriarcal, en informar la acción estatal. Wilson (1977), por ejemplo, analizando el Estado de bienestar británico, destaca la ideología sexista que informa gran parte de sus acciones orientadas a las mujeres. Esto resulta en que ellas reciban recursos públicos predominantemente en políticas asistencialistas que refuerzan sus roles tradicionales de género. Otras autoras argumentan que el Estado de bienestar convertiría a las mujeres en sus dependientes. El proceso de concesión de derechos a las mujeres no habría logrado la equidad de género, sino un cambio de una dependencia privada a otra pública: la inclusión de las mujeres en las políticas estatales habría representado una conversión del *patriarcado privado* a un *patriarcado público* (Walby, 1990:159-161).

Finalmente, contribuciones desde el feminismo radical llaman atención a que el Estado favorecería la opresión de las mujeres no solo mediante su acción, sino también por omisión. Este sería el caso de la violencia de género. El ejercicio de violencia por parte de los varones sobre las mujeres es un aspecto fundamental en la manutención de su opresión, y la falta de intervención estatal

para prevenirla es interpretada como connivencia. La ausencia de protección estatal contra la violencia de género y de intervenciones tanto del sistema judicial como de las instituciones estatales de bienestar social condenaría a las mujeres a la subordinación (Hanmer, 1977). Por tanto, “el estado es visto como un ‘instrumento’ de la dominación patriarcal, y su no intervención como parte de la lógica del sistema patriarcal” (Walby, 1990:157).

## **2. Las críticas desde los feminismos ‘periféricos’**

Gran parte de las teorías feministas del Estado han asumido intereses y opresiones homogéneos entre todas las mujeres. Sin embargo, desde finales de los 1980s empiezan a surgir críticas a esta pretendida homogeneidad y al que distintas autoras han denominado el “centrismo occidental”. Como indica Rai (1996:5) los debates feministas sobre el Estado han ignorado la experiencia de las mujeres del “tercer mundo” y la relación particular en que ellas se encuentran vis-a-vis a Estados postcoloniales, con estructuras y funcionamiento distintos a los occidentales. En respuesta a estas limitaciones, un ámbito prolífico de la crítica feminista ha sido el análisis de las particularidades de la relación entre mujeres y Estados del entonces llamado “tercer mundo”.

Una diferencia fundamental resaltada en esta literatura es la medida en que las mujeres estarían bajo el poder regulador del Estado. A diferencia de las mujeres “del Norte”, que son objeto de la acción estatal mediante la provisión de bienestar, en el “sur global” ellas estarían más alejadas del Estado en casi todas sus manifestaciones, a excepción de la violencia. En una serie de aspectos fundamentales de las políticas públicas destinadas a las mujeres en otros países (salud, educación, el cuidado de niños, empleo, derechos laborales, etc.) la experiencia de las mujeres en los países en desarrollo no se ubica en el ámbito estatal (Rai, 1996:16-17).

Tal como en la mayor parte de los países en desarrollo, en América Latina el Estado figura marginalmente en la vida de la mayoría de las mujeres. Históricamente, la acción estatal orientada

hacia ellas se concentró en dos ámbitos: las políticas y planes de desarrollo; y las políticas de inclusión y equidad de género. Consecuentemente, gran parte de la crítica feminista a los Estados latinoamericanos consistió en el análisis de las políticas de desarrollo desde una perspectiva de género y en el cuestionamiento de las nociones de inclusión y equidad como las promocionadas por los Estados de la región desde el imaginario neoliberal.

Reflejando los cambios en el pensamiento hegemónico sobre el desarrollo, a partir de los 1980s los Estados latinoamericanos pasaron a incluir a las mujeres en sus planes<sup>11</sup>. Esta inclusión, sin embargo, ocurrió desde una perspectiva maternalista y asistencialista, que se cristalizó en el *enfoque del bienestar*, en el que las mujeres no eran participantes activas sino receptoras pasivas del desarrollo. Asimismo, los planificadores actuaron bajo supuestos estereotipados sobre las mujeres, subestimando su rol productivo y reduciendo su trabajo a tareas de reproducción. La maternidad era considerada el papel más importante de las mujeres en la sociedad; la crianza de los niños(as) su principal contribución al desarrollo<sup>12</sup>. Como sintetiza Kabeer (1998:24), las mujeres ingresaban a los planes de desarrollo “de un modo pasivo, como receptoras y

---

11 Las mujeres estuvieron en gran medida ausentes de los debates sobre el desarrollo hasta finales de los 1970. Al ser consideradas como “económicamente inactivas”, y el desarrollo visto como sinónimo de crecimiento económico, las mujeres no tendrían parte en él. A partir del trabajo de Boserup (1970), que analiza el papel económico de las mujeres en distintos sectores productivos de diversos países de África, Asia y Latinoamérica, se hizo visible su participación en la esfera de la producción. Como resultado, surge el enfoque “Mujer en el Desarrollo”, y las instituciones internacionales y gobiernos pasan a mencionar la importancia de “integrarlas” en sus planes desarrollistas.

12 Si bien la maternidad era la principal función de las mujeres, el control estatal de la fecundidad, principalmente de las mujeres de grupos subalternos mediante programas de planificación familiar, se popularizó como resultado de la noción de “Problema demográfico”: la idea de que el crecimiento demográfico sería negativo para el desarrollo. Asimismo, se consideraba que, al disminuir la fecundidad de las mujeres de las clases bajas, disminuiría la pobreza.

no como contribuidoras, como clientes más que agentes, y como reproductoras en lugar de productoras”.

En el marco de este enfoque, el lugar destinado a las mujeres latinoamericanas en la institucionalidad estatal ha sido el de clientes de ministerios de “bienestar social”, encargados de atender a los “grupos vulnerables”, donde ellas figuran junto a niños, personas con discapacidad, enfermos y ancianos. Los programas orientados a ellas fueron los de nutrición, salud e higiene, provisión de alimentos, planificación familiar y afines, desde un abordaje asistencialista. Paralelamente, a los varones les tocó acciones desde Ministerios de Trabajo y similares, que impulsaban programas de capacitación e inserción laboral destinados a fomentar la capacidad productiva masculina. Así, mediante sus planes de desarrollo, los Estados ratificaban la división sexual del trabajo: las mujeres figuran como madres y esposas y se les asignan un rol reproductivo, mientras a los varones se les interpela como trabajadores con un rol productivo.

En los Estados neoliberales latinoamericanos, en el contexto de la grave crisis económica en la región y de las medidas ‘recomendadas’ para mitigar sus efectos, los planes de desarrollo pasaron a defender una mayor participación económica de las mujeres. Interpretando a las mujeres como un ‘recurso no aprovechado’, los Estados, al lado de políticas asistencialistas focalizadas de mitigación de la pobreza, pasan a adoptar políticas de fomento de la capacidad productiva femenina y programas de generación de ingresos.

Dichos programas, sin embargo, han sido cuestionados tanto en sus motivaciones, como en sus contenidos. Por un lado, se han basado exclusivamente en consideraciones de eficiencia económica, sin llevar en cuenta cuestiones de justicia social. A pesar de que por primera vez se reconoce que la posición subordinada de la mujer es un obstáculo para el desarrollo, no se discutió los orígenes y determinantes de tal subordinación. Asimismo, trataron únicamente de la subordinación femenina en esfera productiva, relegando papel secundario a la reproductiva. Los planes para incrementar la participación de las mujeres en la primera esfera

no han sido acompañados de acciones para reducir su trabajo en la segunda, aumentando así su carga de trabajo. Finalmente, los programas neoliberales buscaron el productivismo de las mujeres en el ámbito doméstico y oficios ‘femeninos’ (costura, artesanía, repostería, etc.). Así, la inclusión de las mujeres ocurrió desde los roles tradicionales que se les asignan: “ellas fueron mejoradoras del hogar, cultoras de belleza, puericultoras, aprendieron manualidades, comercializaron los productos que transformaban dentro del ámbito doméstico” (Nazar y Zapata, 2000:80).

Desde la Economía Feminista se ha argumentado que la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado no ha eliminado ni la segregación ocupacional, ni las diferencias salariales entre hombres y mujeres, ni el reparto desigual del trabajo reproductivo. La asunción de nuevos roles laborales no supuso una ruptura con los viejos roles domésticos. El Estado, mediante sus políticas de desarrollo, fomenta la participación de las mujeres en el mercado, pero no cuestiona su subordinación social, ni contribuye para eliminarla. Como resultado, la integración de las mujeres en el desarrollo fue una “integración en la explotación” (Parella Rubio, 2003:43).

Dado que las políticas públicas orientadas a las mujeres se limitaban, en gran medida, a esta temática, el accionar del Estado contribuyó exclusivamente a la reproducción de un orden de género basado en estereotipos, normas y valores patriarcales, reforzando su posición subordinada en la estructura de estratificación social, en lugar de promocionar la igualdad ciudadana que, en teoría, guiaría el accionar de los Estados recién-redemocratizados de la región. En resumen, una vez que los proyectos de desarrollo pasaron a incluirlas, han sido incapaces de abordar la subordinación de las mujeres y las desigualdades de género (Nazar y Zapata, 2000:81).

Autoras feministas involucradas en la formulación de planes de desarrollo articularon el problema central de las políticas estatales en términos de la distinción entre *intereses prácticos* e *intereses estratégicos* de las mujeres. Tal distinción contrapone aquellas necesidades fundamentales, que necesitan ser atendidas, pero que no cambian las relaciones entre géneros, a aquellas que se orientan a

cambios estructurales en el orden de género. Según la crítica de las planificadoras feministas, en el mundo en desarrollo la acción estatal hacia las mujeres se concentra exclusivamente en cuestiones prácticas. Como resultado, a pesar de prestar servicios que, de forma limitada, mitigan la grave situación de la vida cotidiana de muchas mujeres, no reducen las desigualdades de género. Para eliminar estas desigualdades, los Estados deberían incorporar en sus planes y políticas no solo las *necesidades prácticas*, pero también –y principalmente– las *necesidades estratégicas* de las mujeres<sup>13</sup>.

Finalmente, otra crítica a las políticas de desarrollo, principalmente en sociedades marcadamente plurales, es que estas adoptan una noción monolítica de las mujeres. Tal crítica, que surge principalmente en el ámbito del feminismo tercermundista<sup>14</sup>, llamaba atención a la necesidad de incorporar en los planes estatales el reconocimiento de que la construcción social del género y las relaciones de opresión que caracterizan la vida de las mujeres, se dan en interrelación con otras categorías sociales como la clase, la etnia o la raza. Es decir, las mujeres experimentan la opresión de género de distintos modos, según su ubicación en otras estructuras de estratificación social.

A finales de la década de los 1990s asistimos a un nuevo cambio en el pensamiento hegemónico sobre el desarrollo que resultó en una nueva tendencia en el accionar de los Estados. Sin abandonar el sueño desarrollista, pasaron a incorporar en sus políticas, al menos discursivamente, el objetivo de la equidad de género. Los Estados promocionarían la equidad de género al incorporar a las mujeres al proceso de desarrollo, mediante el acceso al empleo y

---

13 Tales necesidades estratégicas incluirían, según Molineux ([1985] 2011:233), la “abolición de la división sexual del trabajo, el alivio de la carga del trabajo doméstico y el cuidado de los niños, la eliminación de formas institucionalizadas de discriminación, el establecimiento de la igualdad política, libertad de elección sobre la maternidad, y la adopción de medidas adecuadas contra la violencia y el control masculino sobre la mujer”.

14 Aquí se destaca el trabajo del *Development Alternatives with Women for a New Era* (DAWN, <https://dawnnet.org/>).

al mercado; la igualdad de oportunidades; y el apoyo para mejorar la productividad femenina en las actividades productivas y reproductivas. En este contexto surgen los “programas de equidad”, que unifican las nociones de desarrollo e igualdad y pretenden satisfacer las necesidades estratégicas de género mediante medidas legislativas, y la creación y codificación de derechos<sup>15</sup>.

Esta nueva línea de políticas públicas fue ejecutada desde mecanismos estatales de género creados en todos países de la región, y se apoyó en los argumentos feministas liberales de que el Estado podría constituirse tanto un instrumento para el control social de las mujeres, como para un cambio social progresista (Alvarez, 1990:273). La crítica central de esta perspectiva al Estado era que las mujeres estaban subrepresentadas a su interior y relativamente ausentes de posiciones de poder y toma de decisiones. Al incorporalas, se desarrollarían políticas que responderían a los intereses de las mujeres (Walby, 1990:151)<sup>16</sup>.

Los programas y políticas de equidad de género también han sido blanco de la crítica feminista. Tales políticas se han limitado a la dimensión cuantitativa de la participación femenina, sin tocar el tema de la cualidad de tal participación. La dimensión cuantitativa –por ejemplo, políticas de cuotas– por sí sola no erradicaría las desigualdades de género, siendo necesario garantizar que la participación de las mujeres en el ámbito político y económico ocurra en pie de igualdad, es decir, asegurar la *paridad participativa* (Fraser, 1995; 2001).

---

15 Tales como el establecimiento de cuotas de participación en los poderes del Estado; la protección de la igualdad salarial para las mujeres; la responsabilidad pública del trabajo de cuidado, etc.

16 Como indica Walby (1990:153), “El género del personal involucrado en el estado es una de las principales preocupaciones de los escritos liberales”, que suponen que “las políticas del estado serían más ventajosas para las mujeres si hubiera más mujeres en puestos de toma de decisiones”. Es justo esto lo que buscaban innumerables feministas latinoamericanas que empezaron a trabajar en el Estado, aunque reconociendo una serie de obstáculos estructurales para integrar el interés de las mujeres a las políticas estatales. Cf. León (1997) y Álvarez (1990).



Desde el feminismo autónomo también se criticó la noción de “igualdad hombre-mujer” en términos liberales, basada en una “agenda de derechos”. Como plantea Galindo (2013), tal noción parte de la “idea de que lo único que nos hace falta a las mujeres en el capitalismo es una serie de derechos a adquirir y por lo tanto el contenido de la lucha se resume en formas de inclusión dentro del proyecto hegemónico”. Esta búsqueda por la “inclusión de las mujeres a través de derechos dentro del proyecto masculino patriarcal” funcionaría “perversamente porque confunde los horizontes de lucha y conservadoramente porque resulta muy útil como mecanismo para disfrazar, edulcorar y finalmente ponerle faldas al patriarcado”.

Partiendo de la revisión de las políticas estatales en la región, diferentes autoras indican que, históricamente, hubo poca integración de las mujeres a los proyectos globales de desarrollo. Los Estados parten del supuesto de la neutralidad de las políticas macroeconómicas y de los modelos de desarrollo, desconociendo el impacto diferenciado que tienen sobre varones y mujeres. Así, han desarrollado políticas y proyectos focalizados a la mujer, pero que no cambian las políticas macro que, muchas veces, los contradicen (León, 1997). Así, como sintetiza Paredes Buñuelo (2012:282)

“El paradigma del desarrollo, en relación con las mujeres, ha actuado siempre de manera utilitarista, ya sea que se les conciba como objetos o como sujetos del desarrollo; con agencia o sin ella, las mujeres siguen siendo identificadas como un grupo vulnerable o grupo meta, sin que los mecanismos económicos que generan desigualdad en el mundo sean cuestionados de manera contundente en términos prácticos”.

Como resultado, no desafían la ideología patriarcal y las instituciones que refuerzan y perpetúan las desigualdades de género.

En suma, según las distintas críticas feministas el Estado (ya sea capitalista, socialista, comunista, de bienestar social, (neo) liberal, occidental, postcolonial, en el norte o el sur global) es un actor central en la reproducción de un orden de género marcado por desigualdades y la opresión de las mujeres. En este contexto,

surge la cuestión de en qué medida el Estado Plurinacional ha superado las críticas hechas a otros modelos de Estado.

## 2. El Género en el discurso y la práctica del Estado Plurinacional (2009-2019)

En el marco discursivo del Estado Plurinacional la noción de *descolonización* ocupó lugar central<sup>17</sup>. Según la narrativa oficial, el “proceso de cambio” llevado adelante por el MAS constituía una “revolución democrática y cultural” que, mediante un “profundo proceso de descolonización”, cambiaría “radicalmente las antiguas estructuras colonial-republicanas a nivel económico, social, político y cultural”, superando la herencia colonial del país (MAS-IPSP, 2014:11).

En lo que se refiere al orden de género, el encuadre interpretativo desarrollado por el nuevo Estado Plurinacional incorporó como idea clave la noción de patriarcado, pero la articuló de modo indisociable a tal herencia colonial. De modo conciso, el argumento partía de la “recuperación” de la historia indígena precolonial, estableciendo un “pasado mítico” común a los diferentes grupos étnicos bolivianos en el cual diversas comunidades coexistían armónicamente (Guimarães, 2014:94-95). En lo que se refiere a las relaciones de género, éstas se basaban en principios de complementariedad y solidaridad, que se reflejarían en la noción, resignificada por el MAS, de *chachawarmi*. En el nuevo imaginario estatal, tal noción manifestaría la cosmovisión andina

---

17 Cabe notar que, a pesar de su centralidad, el significado de la *descolonización* estuvo lejos de ser unívoco, constituyendo un término polisémico y en permanente disputa. Distintos actores sociales y políticos, incluyendo el gobierno, han empleado la noción para denotar un amplio universo de prácticas y objetivos en las esferas política, económica, social y cultural, y para estructurar variadas críticas al Estado nación y a los gobiernos anteriores. Así, “el gobierno ha demostrado una capacidad impresionante para el estiramiento semántico y político del concepto de ‘descolonización’” (Burman, 2011:68).

dual, donde las relaciones entre géneros serían basadas en la complementariedad entre varones y mujeres. Este orden de género complementario, característico de las relaciones sociales en las comunidades indígenas, habría sido subvertido por el hecho colonial, que impuso en su lugar el orden patriarcal. El patriarcado, por lo tanto, sería una institución occidental, originalmente ajena a las sociedades indígenas.

Como resultado de esta ‘reinención de la tradición’, el tema de la emancipación y autonomía de las mujeres fue ubicado al interior del proyecto de descolonización. El discurso estatal estableció una relación histórica entre la dominación masculina y la subordinación de las mujeres y el colonialismo, y planteó su erradicación mediante el regreso a la tradición igualitaria andina. El establecimiento de una relación histórica entre patriarcado y colonialismo, a la vez, resultó en la conexión entre descolonización y despatriarcalización. El proceso de descolonización sería emancipatorio para las mujeres pues resultaría, por defecto, en la restauración de un orden de género igualitario y recíproco. La despatriarcalización sería un corolario de la descolonización.

Un paso fundamental en la descolonización habría sido la realización de la Asamblea Constituyente y la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado (CPE), que habría refundado el Estado boliviano asentado en principios alternativos a sus antecesores. Entre los valores fundamentales del Estado Plurinacional están la “igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales”<sup>18</sup>. En lo que se refiere a uno de los principales aparatos ideológicos del Estado, la educación, se dispone que fomentará “valores éticos morales” que “incorporarán la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos”. El nuevo marco jurídico prohíbe y sanciona la discriminación con base al género<sup>19</sup>; condena la violencia de género y determina

---

18 CPE 2009, Artículo 8-II.

19 CPE 2009, Artículo 14. II.

que el Estado adoptará “las medidas necesarias” para prevenirla, eliminarla y sancionarla<sup>20</sup>.

En el campo político establece que la participación ciudadana “será equitativa y en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres”<sup>21</sup>. Asimismo, dispone que “se garantizará la igual participación de hombres y mujeres” en la elección de asambleístas<sup>22</sup>, que se respetará “la equidad de género en la composición del gabinete ministerial”<sup>23</sup>, y que debe haber paridad en la participación en la “elección interna de las y los dirigentes y de las candidatas y los candidatos de las agrupaciones ciudadanas y de los partidos políticos”<sup>24</sup>. En el ámbito de los derechos económicos, instituye la responsabilidad del Estado en promover “la incorporación de las mujeres al trabajo” y garantizar la igualdad de remuneración “tanto en el ámbito público como en el privado”<sup>25</sup>. Finalmente, se garantiza los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres<sup>26</sup>.

Con la aprobación de la CPE se inició un periodo de intensa producción legislativa para su implementación. En materia educativa se promulgó la Ley de la Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” No.070 (2010), que señala que la educación debe ser “descolonizadora, liberadora..., despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales” con base en valores de “igualdad de oportunidades, equidad social y de género”. Entre los fines de la educación, la Ley define formar “equitativamente a mujeres y hombres”, y “promover una sociedad despatriarcalizada, cimentada en la equidad de género”<sup>27</sup>. La protección jurídica de las mujeres contra el acoso y la violencia fue reforzada por diferentes

---

20 CPE 2009, Artículo 15. II. Y III. Que es lo constituyen “las medidas necesarias”, sin embargo, queda indefinido.

21 CPE 2009, Artículo 26. I.

22 CPE 2009, Artículo 147. I.

23 CPE 2009, Artículo 172.22.

24 CPE 2009, Artículo 210. II.

25 CPE 2009, Artículo 48. V

26 CPE 2009, Artículo 66.

27 Ley No. 070. Artículos 3.1; 3.13; 4.2 y 4.6.

leyes<sup>28</sup>. En la esfera política, se promulgaron instrumentos legales que buscan asegurar la inclusión de las mujeres en las instituciones estatales a partir de nociones de “igualdad de género” y de “paridad democrática”<sup>29</sup>.

Por lo expuesto, se puede ver que el Estado Plurinacional adoptó dos encuadres interpretativos sobre el orden del género. Por un lado, la noción del patriarcado como un orden occidental, asociado al colonialismo, y la articulación entre las metas de la descolonización y la despatriarcalización (la segunda como consecuencia natural de la primera). Tal encuadre ocupó lugar de destaque en la ideología y discurso estatal sobre el género. Pero por el otro lado, en la práctica estatal, el encuadre liberal de la igualdad de oportunidades y equidad de género, y la estrategia de creación y codificación de derechos adoptados desde los años 1990s por los gobiernos neoliberales, no solo persistió, sino que fue el enfoque predominante<sup>30</sup>.

Esta interpretación dual de la “cuestión de la mujer” se reflejó, entre otras cosas, en el cambio del mecanismo institucional responsable por desarrollar e implementar planes y programas para la promoción de los derechos de las mujeres y la igualdad de género.

---

28 Mediante las Ley 045 contra el Racismo y toda Forma de Discriminación (2010), y la Ley 348: Ley Integral para Garantizar a las Mujeres una Vida Libre de Violencia (2013).

29 Ley del Órgano Judicial 025/24-06-2010; Ley del Régimen Electoral 026/30-06-2010; Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional 027/6-06-2010; Ley del Órgano Electoral Plurinacional 018/6-06-2010; Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Báñez” 031/19-07-2010. Todas ellas incluyen el concepto de paridad democrática. Posteriormente tenemos la Ley 243 contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres (2012) y la Ley 341 de Participación y Control Social (2013).

30 En este sentido, es notable que el vocabulario liberal de la igualdad permea todo el texto de la nueva CPE, pero la noción de patriarcado y la meta de la despatriarcalización no lograron su espacio en la nueva carta constitucional. A pesar de la presión de distintos colectivos de mujeres durante la Asamblea Constituyente, “no se logró incluir la propuesta y el reconocimiento del principio de *despatriarcalización* como un pilar del proceso de transformación, de inclusión y desestructuración de las relaciones de poder que excluyen y oprimen a las mujeres (Uriona, 2010:34).

A principios del gobierno Morales, tal tarea estuvo a cargo del Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales del Ministerio de Justicia. En 2010 se extingue tal institución y se divide la responsabilidad entre dos nuevas instituciones: la Dirección General de Prevención y Eliminación de toda Forma de Violencia en Razón de Género y Generacional, en el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades del Ministerio de Justicia; y la Unidad de Despatriarcalización que, partiendo de la interpretación del origen colonial del patriarcado, se ubica en el Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Cultura. Así, las relaciones de género fueron asumidas por el Estado Plurinacional, en línea con su antecesor neoliberal, como un problema de justicia y redistribución de derechos, pero sumándole la perspectiva de la descolonización-despatriarcalización.

En el ámbito de las políticas públicas, durante la década analizada hubo un solo plan de género, el “Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien” (2008), cuya visión apuntaba a que hasta el 2020 Bolivia reconozca “el aporte de las mujeres al desarrollo del país”, “expresado en igualdad de oportunidades para el acceso a servicios, la plena participación en espacios de decisión y la distribución equitativa de los recursos económicos, tecnológicos y patrimoniales, creándose las condiciones para una vida libre de violencia en razón de género”<sup>31</sup>. Para ello, el Estado se comprometía a realizar inversiones en seis “ejes de desarrollo”: económico, productivo y laboral; educación; salud; violencia de género; ciudadanía y participación política; y el fortalecimiento institucional de los mecanismos encargados de implementar políticas de igualdad de género (Farah y Guimarães, 2019). Como podemos ver, el enfoque dado a la problemática de género en las políticas estatales fue, una vez más, el del desarrollo. Asimismo, los “ejes de desarrollo” apuntados son los mismos que han sido promocionados por los distintos gobiernos latinoamericanos desde los años 1980<sup>32</sup>.

---

31 Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades, 2008:103.

32 Irónicamente, la única novedad (el fortalecimiento institucional de los mecanismos de género) ha sido descartada rápidamente por el gobierno,

Cabe notar que, a pesar de avances legales relativos al reconocimiento de la discriminación con base al género, la expansión de algunos derechos de las mujeres y el fortalecimiento de la protección jurídica de las mismas, dos elementos que, según las críticas feministas, han sido ejes centrales de la contribución estatal a la reproducción del orden patriarcal y a la subordinación de las mujeres han persistido en el marco normativo del Estado plurinacional: el apoyo a las instituciones del matrimonio y de la familia nuclear heterosexual<sup>33</sup>; y el control sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres mediante la manutención de la prohibición del aborto.

En la esfera de las políticas públicas, otra continuidad ha sido la adopción de políticas asistencialistas focalizadas hacia las mujeres, como parte de los esfuerzos de reducción de la pobreza. Adoptando el modelo de redistribución mediante transferencias que se popularizó en todo el mundo, parte de las rentas generadas por los recursos naturales fueron designadas a las mujeres a través de distintos bonos. Manteniendo la larga tradición estatal maternalista, tales bonos fueron dibujados en términos de sus roles tradicionales de cuidadoras<sup>34</sup>.

Finalmente, el apoyo del Estado al núcleo central del patriarcado capitalista, la división sexual del trabajo y el carácter no pago de las tareas de reproducción, persistió. El Estado Plurinacional apoyó esta división no solo en su acción, al interpelar a las mujeres desde sus roles tradicionales, sino también por omisión: pese a las

---

que abolió y fragmentó el Viceministerio de Género en dos unidades con baja jerarquía en la estructura estatal.

- 33 La CPE (2009), en su Artículo 62, define que “a las familias como el núcleo fundamental de la sociedad”. Asimismo, define tanto el matrimonio como las uniones libres o de hecho como siendo una relación necesariamente heterosexual, “entre una mujer y un hombre” (Art. 63). Finalmente, es notable que los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres se ubiquen en la *Sección VI. Derechos de las Familias* y, como mencionado, no incluyen el derecho al aborto.
- 34 Por ejemplo, el Bono Juana Azurduy, destinado a embarazadas y madres; y el Bono Juancito Pinto, focalizado hacia niños en edad escolar. En ambos casos, las mujeres no madres quedan excluidas, aunque estén bajo la línea de pobreza.

demandas de los movimientos de mujeres, la corresponsabilidad del cuidado no ha sido asumida por el gobierno, que no desarrolló un sistema de servicios de cuidados. Tal como en periodos anteriores y bajo otros modelos de Estado, las acciones orientadas a la inclusión de la mujer en la esfera productiva no han cuestionado o alterado su rol en la esfera reproductiva<sup>35</sup>.

### 3. Crítica Feminista y Estado Plurinacional

Con base a lo expuesto, se denota que el Estado Plurinacional, tanto en su discurso como en su práctica, no se diferencia sustancialmente de sus antecesores en lo que se refiere a su rol en la reproducción del orden de género patriarcal. Consecuentemente, las críticas feministas a otros modelos de Estados siguen vigentes. Esto no significa, sin embargo, que no hubo cambios, por lo que otros ejes de análisis son necesarios para abordar, desde un feminismo crítico renovado, lo que se podría denominar su principal innovación: la plurinacionalidad.

Por un lado, persiste la idea en el imaginario político del Estado Plurinacional boliviano de la primacía de un eje de opresión sobre los demás, más específicamente, del colonialismo sobre el patriarcado. Así, de modo similar a lo que pasó en los Estados socialistas, comunistas y los que se han descolonizado a mediados del siglo pasado, el marco discursivo del nuevo modelo de Estado restó relevancia a una agenda autónoma de emancipación de las mujeres, planteando que, siendo su opresión consecuencia de otros ejes de dominación, desaparecerían una vez que estos fueran eliminados. Descolonizar para despatriarcalizar, este ha sido el encuadre dado

---

35 La CPE reconoce el valor del trabajo del cuidado, estableciendo que “El Estado reconoce el valor económico del trabajo en el hogar como fuente de riqueza y deberá cuantificarse en las cuentas públicas” (Art. 338). Sin embargo, pasada una década de su promulgación, el gobierno del MAS no estableció mecanismos para implementar tal disposición (Wanderley, 2019:24).



a la transformación del orden de género en el marco del ‘proceso de cambio’ y la refundación del Estado en Bolivia.

Si bien las críticas del feminismo socialista y tercermundista se aplican al Estado Plurinacional, a ellas se une una nueva perspectiva: el feminismo indígena comunitario. Tal perspectiva, que se desarrolló no solo en Bolivia, sino también en otras partes de las Américas, cuestiona el supuesto de que las culturas originarias serían libres de jerarquías de género, problematizando la ecuación entre colonialismo y patriarcado. En contraposición a discursos, como lo del Estado Plurinacional de Bolivia, que plantean que las sociedades indígenas son –o lo eran, antes de la colonización– marcadas por relaciones de género complementarias y simétricas, el feminismo indígena nos presenta las nociones de *patriarcados originarios* (o *ancestrales*) y de *entronque patriarcal*.

Para las autoras de esta perspectiva, las nociones indígenas de complementariedad de género serían de hecho una complementariedad jerárquica, en la que predominan los varones. Así, buscan desmitificar las supuestas relaciones de género simétricas y llaman atención a la existencia de un “patriarcado originario/ancestral”, el cual ha sido naturalizado en años recientes travestido de defensa de la cultura indígena y sus “usos y costumbres”, como un acto de reconocimiento y respeto por la diferencia cultural. Esto es lo que habría pasado en el Estado Plurinacional. Según Paredes (*apud* Gargallo, 2014:182), “El patriarcado aymara trata de tapar con el Chacha-Warmi la naturalización de la opresión de las mujeres en las comunidades indígenas, campesinas y originarias. El Chacha-Warmi es la práctica de género en los Andes, la inferiorización de las mujeres a partir de la complementariedad con los hombres, que es una complementariedad jerárquica”<sup>36</sup>.

---

36 Según el feminismo comunitario “Par de género significaría una complementariedad desigual –una dicotomía– en la cual ‘lo femenino’ complementa a ‘lo masculino’ con todas las atribuciones y/o asignaciones patriarcales que ello significa: mujeres reproductoras, fuerza de trabajo doméstica y sostenedora afectiva del desequilibrio entre hombres y mujeres; y hombres proveedores y poseedores de los privilegios que le entrega la fuerza de trabajo doméstica y afectiva que perpetúa la dependencia de las mujeres”

Según autoras del feminismo comunitario indígena, las violencias contemporáneas contra las mujeres serían fruto del *entronque patriarcal*: el encuentro entre el sistema patriarcal ancestral originario y el patriarcado occidental. Se trata, en resumen, de “la forma sistémica de reajustar el patriarcado originario y ancestral que era patriarcado pero no con la violencia del patriarcado europeo, pero que, al entroncarse estos dos patriarcados, crean pactos entre hombres que luego van a significar que los cuerpos de las mujeres indígenas... resultan soportando todo el peso del nuevo patriarcado moderno con su violencia y violación de los cuerpos de las mujeres” (Paredes *apud* Gargallo, 2014:184)<sup>37</sup>.

Como resultado, como indica Cabnal (*apud* Gargallo, 2014:167), “Debemos analizar y cambiar lo que es fundante del patriarcado originario, dejar de pensar que hay elementos emancipatorios para los pueblos indígenas en los paradigmas de la dualidad”. Para Cabnal, no es suficiente erradicar el colonialismo pues “si lográramos erradicar el patriarcado occidental, nos quedaríamos con el patriarcado ancestral y originario. De qué armonización cosmogónica estaríamos hablando, si continuarían en su propia manifestación las relaciones desiguales de poder en la convivencia de los pueblos originarios en Abya Yala”.

Así, en lo que se refiere al discurso y al imaginario político del Estado Plurinacional la crítica feminista a otros modelos de Estado, aunque válida en varios aspectos, no da cuenta de todos sus matices sin caer en un etnocentrismo y/o negar la agencia de las actoras indígenas. La contribución del feminismo indígena es esencial, pues nos provee herramientas conceptuales epistemológicamente

---

(Pronunciamento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos Sobre Cambio Climático, *apud* Gargallo, 2014:189-190).

37 Cabnal (*apud* Gargallo, 2014:156) también describe, en Guatemala, “un patriarcado propio del pueblo xinka, que se desprende de la cosmovisión de una nación cuyo sistema de género implicaba ya la disparidad en importancia simbólica y práctica de las personas según su sexo, exaltando las actividades de los hombres al insertarlos en un orden cosmogónico jerárquico, donde el elemento masculino apenas necesita de la contraparte femenina complementaria, y un patriarcado de cuño colonial, imbuido de elementos cristianos contrarreformistas”.

situadas que nos permiten vislumbrar como el nuevo modelo de Estado contribuye, en formas renovadas, al viejo y conocido orden patriarcal.

Sin embargo, en lo que toca la *praxis* estatal, los cuestionamientos feministas hechos a otras formas de Estado, particularmente al Estado neoliberal latinoamericano, siguen perturbadoramente válidos. Por ejemplo, tal como advertían las críticas al enfoque liberal de la igualdad de género, que el Estado haya establecido, mediante instrumentos jurídicos, la participación equitativa de las mujeres en la esfera política no ha resultado en la *paridad de participación*. Si bien hubo un incremento de la presencia de mujeres en esta esfera, en muchos casos ellas son incluidas en las listas de candidatos simplemente para cumplir el requisito de la paridad numérica, pero sus opiniones no son respetadas, y en general se las relega a funciones administrativas o a comités cuyos temas serían ‘cosa de mujeres’, ubicándolas en posiciones secundarias en la estructura jerárquica del Estado. Además, un número preocupante es víctima del acoso político (Farah y Guimarães, 2019). Así, la crítica feminista a los estados (neo) liberales se aplica al Estado Plurinacional: si bien hubo un incremento de la presencia femenina, los términos de la participación están lejos de ser equitativos. Liberal o plurinacional, a las mujeres –aunque ahora más de ellas que en antaño– les toca posiciones subordinadas en el ámbito estatal<sup>38</sup>.

Como vimos, el Estado Plurinacional apoyó activamente las principales instituciones del patriarcado: el matrimonio y la familia nuclear heterosexual<sup>39</sup>. Asimismo, la división sexual del trabajo y

---

38 Incluso el aspecto cuantitativo establecido por las normas no se cumple. En las organizaciones sociales y políticas mixtas, la legislación relativa a equidad de género no ha logrado un aumento significativo de participación de las mujeres, persistiendo el liderazgo masculino. La paridad tampoco ha alcanzado a los poderes ejecutivos y judicial (Farah y Guimarães, 2019).

39 El gobierno del MAS llegó incluso a promocionar matrimonios colectivos, en los cuales el presidente mismo figuraba como “padrino”, y prometer de ‘recompensas’ como por ejemplo viviendas, a las parejas que se animaran a casarse. <https://eju.tv/2011/05/boda-andina-con-rasgos-occidentales-evo-apadrina-a-350-parejas-les-ofrecen-construir-viviendas/>

de la sociedad no ha sido trastocada por el actuar del Estado. El trabajo de reproducción social sigue a cargo de las mujeres, y se realiza mayormente como trabajo no pago. Como argumentaría el feminismo socialista, mediante su apoyo a las principales instituciones responsables por la subordinación de las mujeres, el Estado Plurinacional juega un rol central en la reproducción del patriarcado capitalista. Visto de otro modo, desde el feminismo radical, al no adoptar medidas para cambiar la división sexual del trabajo y la sociedad, el Estado Plurinacional contribuyó a reproducir la opresión de las mujeres, no por su acción sino por omisión.

Gran parte de las reflexiones del feminismo periférico sobre la acción estatal hacia las mujeres también siguen válidas. El Estado Plurinacional las interpela desde sus roles tradicionales de género, y las incluye en planes de desarrollo que, o adoptan el enfoque del bienestar, desde una perspectiva maternalista y asistencialista; o el de la productividad, buscando fomentar la capacidad productiva femenina, pero sin reflexionar sobre la dimensión reproductiva. De modo similar a lo que pasa en otros modelos estatales, el *Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades* reconoce la posición subordinada de la mujer en el ámbito económico, pero no discute sus orígenes, dejándolos así intocados. Asimismo, la subordinación femenina en esfera productiva es, errónea y artificialmente, dissociada de la que ocurre en la esfera reproductiva, lo que imposibilita cualquier cambio estructural en el orden de género patriarcal.

En suma, a pesar del desarrollo de un nuevo marco jurídico que legitima la igualdad de género y los derechos de las mujeres, los avances normativos impulsados por el Estado Plurinacional no llevaron a un cambio significativo en el orden de género. Por un lado, gran parte de la nueva legislación no ha sido plena y debidamente implementada. Por otro lado, y tal como ocurrió en periodos anteriores, no hubo la compatibilización entre las políticas de género, y las políticas públicas y planes de desarrollo globales. Finalmente, persistió la práctica de interpelar a las mujeres fundamentalmente desde sus roles tradicionales en la división sexual del trabajo y la sociedad. Como resultado, el orden de género patriarcal no ha sido alterado, y el Estado Plurinacional –tal

como el Estado nación en sus diferentes versiones– sigue jugando un rol central en su reproducción.

## Conclusión

En lo que respecta al orden de género, el nuevo Estado Plurinacional adoptó una doble perspectiva: la *despatriarcalización* (comprendida como un corolario de la descolonización); y la perspectiva liberal de la *equidad de género e igualdad de oportunidades*, realizada mediante una estrategia “top-down” de creación de derechos e implementación de políticas públicas. O sea, hubo novedades, pero también –y principalmente– continuidades.

Los cambios se observan más en el plano del discurso que en la práctica. Para desentrañar sus dinámicas e impactos, es necesario una nueva mirada feminista crítica. La plurinacionalidad, partiendo de la defensa de una cultura autóctona donde el orden de género sería fundamental distinto al orden occidental del patriarcado capitalista, conlleva un nuevo riesgo para las mujeres, principalmente de grupos indígenas. Al idealizar las relaciones de género al interior de otras culturas, tal discurso oscurece las jerarquías que marcan estas relaciones, en lo que constituiría el “patriarcado ancestral”. Aquí los análisis del feminismo indígena comunitario son esclarecedores, posibilitando el análisis del nuevo discurso e imaginario político sobre las relaciones de género del Estado Plurinacional y su rol en la reproducción de la opresión de las mujeres. En este sentido, complementan las perspectivas feministas críticas al Estado nación que, en sus distintas versiones, no dan cuenta de tales aspectos y dinámicas. Pero las continuidades predominaron. Aunque hubo algunos avances, estos han sido más *de jure* que *de facto*, por lo que las críticas feminista a otros modelos de Estado siguen válidas, y pueden y deben ser apropiadas para analizar críticamente al Estado Plurinacional boliviano, y buscar la transformación del orden estatal vigente en lo que concierne su rol en la reproducción de las opresiones, discriminaciones y desigualdades de género.

En suma, el modelo de Estado Plurinacional sigue ubicándose en el espacio de la crítica feminista a otros modelos de Estado, pero también genera un nuevo conjunto de reflexiones desde un feminismo crítico de su imaginario político particular. Si bien tales reflexiones son cruciales, el énfasis exclusivo en la especificidad conlleva el riesgo de perder de vista las similitudes con otras formas de comunidad política, y menospreciar la utilidad de formulaciones teóricas desarrolladas en otros espacios y tiempos, para comprender nuestro aquí y ahora.

Según Pringle y Watson (1992:63-64), el feminismo “ha reconocido que hay muchas variedades de estado, espacial e históricamente. El estado es ahora considerado como demasiado diverso, dividido y contradictorio para evocarlo como una entidad... Hay que reconocer las especificidades locales, regionales, históricas y culturales”. Tal reflexión es, sin duda, correcta. Pero mientras se pierden horas y páginas debatiendo hasta qué punto teorías críticas producidas en otro contexto son útiles para comprender las relaciones Estado-mujeres en otros espacios y tiempos, el patriarcado sigue reproduciéndose, en sus viejos y nuevos ropajes.

Si hay algo que queda claro de la revisión de las teorías críticas feministas a distintos modelos de Estado, es el hecho de que el patriarcado es transcultural, aunque se institucionalice de modos distintos en diferentes contextos. Como resultado, la tarea pendiente es avanzar en síntesis teóricas que permitan comprender tanto las diferencias como las similitudes; tanto los cambios –ya sean progresistas o reaccionarios– como las continuidades. Los principales ingredientes para una crítica feminista renovada –y situada– al Estado están, en mi perspectiva presentes. Gran parte de este texto trató de explicitar las nociones, conceptos y ejes analíticos que considero fundamentales para tal ejercicio. Con esto, espero haber contribuido en tal dirección. La mezcla que cada una lo haga dependerá no solo del contexto sino también de sus objetivos. Sin embargo, mientras las particularidades son relevantes, la condición universal de subordinación de las mujeres en los Estados modernos es innegable. Así, queda en abierto la cuestión: ¿es posible despatricular el Estado? Y, si lo es, ¿cómo y por dónde empezar?

## Bibliografía

- Alvarez, Sonia E., 1990, *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Barrett, Michele, 1980, *Women's oppression today. Problems in Marxist Feminist analysis*. London: Verso.
- Bengelsdorf, Carollee y Hageman, Alice, 1979, "Emerging from Underdevelopment: Women and Work in Cuba". En: Eisenstein, Zillah R.. *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, pp.271-295.
- Bolivia, 2009, Constitución Política del Estado. Texto final compatible. Versión oficial.
- Bolivia, 2008, Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien.
- Boserup, Ester, 1970, "Women's role in economic development". En: Visvanathan, Nalini *et al.* (ed.) *The Women, Gender and Development Reader* pp.38-40.
- Burman, Anders, 2011, *Chachawarmi*: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 43, pp.65-91.
- Eisenstein, Zillah R., 1979, "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism". En: Eisenstein, Zillah R.. *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, pp.5-40.
- 1979, "Patriarchy in Revolutionary Society". En: Eisenstein, Zillah R.. *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, pp.267-269.
- Farah, Ivonne y Guimarães, Alice Soares, 2019, "Los Dilemas de la Institucionalidad de Género". La Paz: Coordinadora de la Mujer.
- Fraser, Nancy, 2001, "Recognition without Ethics?". *Theory, Culture & Society*, v.18, n° 2-3, pp.21-42.

- 1995, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”. *New Left Review*, I/212, pp. 68-93.
- Galindo, María, 2013, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, La Paz: Mujeres Creando.
- Gargallo Celentani, Francesca, 2014, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Gimenez, Martha E., 2018, Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction. *Marxist Feminist Essays*. Leiden: Brill.
- Guimarães, Alice Soares, 2014, *A Reemergência de Identidades Étnicas na Modernidade: Movimentos sociais e Estado na Bolívia contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Hanmer, Jalna, 1977, Violence et contrôle social des femmes. *Questions Féministes*, N.1, pp.68-88.
- Helie-Lucas, Marie-Aimee, 1991, “Women in the Algerian Liberation Struggle”. En: Wallace, Tina y March, Candida (eds.). *Changing Perceptions: Writings on Gender and Development*. Oxford: Oxfam, pp.57-59.
- Kabeer, Naila, 1998, *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós; IIESS; PUEG-UNAM.
- León, Magdalena, 1997, *Mujer, género y desarrollo. Concepciones, instituciones y debates en América Latina*. UNAM.
- MAS-IPSP, 2014, *Juntos vamos bien para Vivir Bien*. Programa de Gobierno. La Paz.
- McIntosh, Mary, 1978, “The State and the Oppression of Women”. En: Kuhn Annette y Wolpe, Annmarie (eds.). *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. London: Routledge & Keegan Paul, pp.254-289.
- Mitchell, Juliet, 1971, *Woman ‘s Estate*. Baltimore: Penguin Books.
- Molyneux, Maxine, 2001, *Women’s Movements in International Perspective: Latin America and Beyond*. London: Palgrave.



- Nazar, Austreberta y Zapata, Emma, 2000, Desarrollo, Bienestar y Género: Consideraciones Teóricas. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, (11), pp.73-118.
- Palazón Sáez, Gema D., 2007, Antes, durante, después de la revolución...La lucha continúa. Movimiento feminista en Nicaragua. *Lectora*, N.13, pp.115-131.
- Paredes Bañuelos, Paloma, 2012, Pobreza al femenino: entre la perspectiva de género y el paradigma del desarrollo. *La ventana. Revista de estudios de género*, N.36, pp.257-291.
- Parella Rubio, S., 2003, Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo desde una perspectiva de género. *Papers*, Vol.69, pp.31-57.
- Perea Ozerin, Iratxe, 2015, "Feminismo y Procesos Emancipadores en América Latina y el Caribe: de la Revolución Cubana al Poder Constituyente en Bolivia y Ecuador". En: Mañas Viejo Carmen et al. (eds.). *I Coloquio Internacional Haciendo Historia: Género y Transición Política "Transiciones En Marcha"*. Alicante: Universidad de Alicante, pp.152-167.
- Petchesky, Rosalind, 1979, "Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5". En: Eisenstein, Zillah R. *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, pp.373-389.
- Pilcher, Jane y Whelehan, Imelda, 2004, Fifty Key Concepts in Gender Studies. London: Sage.
- Plaza, A. P., 2010, Madre armada y niño. Representación de la mujer nueva en los murales de la Revolución Sandinista en Nicaragua. *Apuntes 23* (1), pp.8-19.
- Rai, Shirin M., 1996, "Women and the State in the Third World: some issues for debate". En: Rai, Shirin M. y Lievesley, Geraldine (Ed.). *Women and The State: International Perspectives (Gender, Change & Society)*. London: Taylor and Francis, pp.5-22.
- Stacey, Judith, 1979, "When Patriarchy Kowtows: The Significance of the Chinese Family Revolution for Feminist

- Theory". En: Eisenstein, Zillah R. *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. New York and London: Monthly Review Press, pp.299-348.
- Uriona Gamarra, Katia, 2010, Desafíos de la despatriarcalización en el proceso político boliviano. *T'inkazos*, n.28, pp.33-49.
- Walby, Sylvia, 1990, *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wanderley, Fernanda, 2019, Las Políticas de Cuidado en América Latina: Articulando los derechos de las mujeres, niños, niñas, adolescentes, adultos mayores y personas con discapacidades. *Documento de Trabajo IISEC-UCB*, No. 2/19. La Paz: IISEC-UCB.
- Wilson, Elizabeth, 1977, *Women & the Welfare State*. London: Tavistock Publications.

# Imaginarios teóricos y proyectos políticos

*Luis Tapia\**

## I

Es en el ámbito o nivel del proyecto político donde tal vez se exprese de manera fuerte la voluntad y capacidad humana de darle forma a lo social y también una dirección deliberada. El que los proyectos lo expresen no implica que efectivamente lo que plantean se traduzca en procesos y hechos, ni que los proyectos tengan más peso que otras prácticas en la configuración efectiva de la vida social.

Puede haber un amplio conjunto o diversidad de prácticas que tienen mayor influencia que los discursos de los proyectos políticos, en tanto están ligadas a la experimentación de concepciones del mundo<sup>1</sup> desde y en diferentes ámbitos de la vida social, mientras los discursos políticos pueden estar fungiendo como parte de estrategias de legitimación o formas aparentes<sup>2</sup>.

En tiempos modernos la articulación y enunciación de los proyectos políticos ha recurrido cada vez más al discurso de las ciencias sociales y algunos a las ciencias naturales y las tecnologías.

---

\* Filósofo. Actualmente docente-investigador del CIDES-UMSA.

1 Idea retomada de Antonio Gramsci.

2 Idea retomada de René Zavaleta, ver “Las formaciones aparentes en Marx”, *Historia y sociedad*, México, 1978.

Se trata de un componente, ya que en algunos discursos ideológicos predominan elementos religiosos en la articulación de la concepción del mundo que es la forma de articulación de los elementos que hacen parte de un proyecto. En este breve texto me interesa articular un análisis que vincula algunos de los proyectos políticos contemporáneos con lo que se podrían llamar los imaginarios teóricos vigentes en el campo de las ciencias sociales en particular, que utilizan para hacer algún tipo de fundamentación y proyección.

Para realizar esto me baso en un núcleo central de ideas de Cornelius Castoriadis sobre las instituciones imaginarias de la sociedad, aunque no asumo todo el desarrollo de las mismas. Castoriadis utiliza la noción de lo imaginario para pensar la dimensión instituyente de la sociedad. Las sociedades son creaciones históricas, que se hacen utilizando códigos ya existentes (*legein*) pero produciendo nuevos significados o conjuntos de significaciones (*teukhein*)<sup>3</sup>.

Una idea central de Castoriadis es que no todo en la vida social está determinado (que para él significa predeterminado), precisamente el carácter histórico-social implica la posibilidad y capacidad de la creación, de la articulación y emergencia de algo que no puede ser explicado por lo existente como orden social. La creación de nuevas formas de lo social es algo que se hace a través de la imaginación que tiene, así, una dimensión instituyente. A su vez, Castoriadis concibe que lo que llama instituciones imaginarias de la sociedad son las que forman los modos de pensar, sentir y actuar, las formas de organización como también las prácticas e interacciones individuales.

En este sentido, las instituciones imaginarias de la sociedad incluyen formas en que las sociedades explican su origen, muchas veces de un modo heterónomo, que es lo más común a lo largo de la historia. Según Castoriadis hay dos momentos históricos en los que emergen de manera explícita y elaborada la proposición de que las sociedades son autoproducidas o que se instituyen a sí mismas,

---

3 Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1989.

esto es, que son resultado de la decisión y acción humana, social. Esto ocurre en la antigua Grecia y a partir del Renacimiento en tiempos modernos. Esto está ligado a la emergencia de la filosofía como forma de autonomía intelectual y de la democracia como forma de autonomía política reflexiva, es decir, un régimen capaz de autoreformarse porque se piensa que las leyes las hacen los seres humanos y, por lo tanto, las pueden mejorar o cambiar.

Al pensar proyectos políticos es sobre todo esta dimensión de autonomía la que quiero analizar de manera central. En cierto sentido, se podría pensar o decir que las ciencias sociales encarnan esta condición de autonomía intelectual o conciencia reflexiva en tanto piensan que las sociedades son autocreaciones históricas, es decir, que ocupan en parte el lugar histórico de la filosofía en la antigua Grecia; pero siguiendo al mismo Castoriadis se podría pensar que algunas modalidades de enunciación de las teorías sociales contemporáneas operan para invisibilizar el carácter autointituyente de las sociedades y para presentar el orden social como un orden natural o como creación divina, es decir, operan como discursos de legitimación de configuraciones conservadoras o como crítica de procesos democráticos modernos.

Las teorías son parte de las instituciones imaginarias de la sociedad. Uno de los rasgos de la modernidad ha sido la secularización de las concepciones de lo social y las formas de organización de la vida social y la organización de las culturas, y las teorías son parte de este proceso. Uno de los resultados de esta secularización que piensa las sociedades como autocreadas es la emergencia de proyectos políticos y culturales. Si las sociedades son creaciones históricas y no divinas o un orden natural, son los seres humanos los que les dan y les deben dar dirección y sentido. De ahí la necesidad de proyectos políticos y no sólo de explicaciones.

Hay, sin embargo, teorías modernas que piensan las sociedades como un orden natural o como un momento determinado de desarrollo de una sustancia de la cual se cree conocer sus leyes de movimiento y su telos o finalidad. En estas concepciones, según Castoriadis, se sigue pensando las sociedades bajo la modalidad

de la determinación (predeterminación) infravalorando o no pensando la carga creativa de la acción e imaginación social.

Aquí, la intención es analizar de manera simbólica y selectiva la relación entre algunos proyectos políticos desplegados en los últimos tiempos y los imaginarios teóricos de los que se alimentan. Analizo los proyectos nacionalistas, que son de más antigua data pero que se han recreado en alguna medida en los últimos años; el proyecto neoliberal y el proyecto de estado plurinacional. No cubro todo el espectro político ni todas las dimensiones de los proyectos que analizo.

Las revoluciones modernas son fuerte expresión de la secularización de las concepciones del mundo y de la política; pero esto no sólo se ha dado a través de estos momentos de más intensa transformación y sustitución social y política. Esto también se ha desplegado a través de otros procesos de reforma, como la democratización de los estados y la construcción de los estados-nación como deliberada edificación político-social, cada vez con menos fundamentos religiosos.

Esta construcción nacional estuvo fuertemente ligada a la industrialización y las creencias sobre la capacidad de conocer y dominar la naturaleza a través de la ciencia, la tecnología y el trabajo organizado. La idea del estado-nación estaba ligada a la noción de la autonomía humana en el ámbito de la política y en la dimensión del estado. Implica pasar de la noción de soberanía interna, o del poder político organizado hacia adentro o como momento constitutivo de las sociedades y lo civil, a la soberanía, la autonomía y el poder en el ámbito interestatal.

La construcción de los estados-nación está vinculada a varias instituciones imaginarias de la sociedad. Una de ellas tiene que ver con la idea de la autonomía política a una escala colectiva, que es la nación. En algunos países y por un tiempo esto se ha articulado a un proceso de democratización, que ha implicado el reconocimiento de derechos políticos a los individuos, como el de organización, libre expresión y la participación en la elección de gobernantes. Esta faceta representa el reconocimiento de la autonomía política de los sujetos, aunque con limitaciones.

La articulación de estas dos facetas de autonomía política, la colectiva estatal y la individual, junto al imaginario de la industrialización y la soberanía económica nacional, han generado los ciclos más amplios de despliegue de la modernidad, que incluye la construcción fáctica de los estados-nación.

El imaginario de la autonomía política ha generado la construcción de los estados-nación, tanto en los centros capitalistas como en la periferia del mundo; los procesos de emancipación nacional o descolonización, que llevan a procesos de construcción nacional, por lo general en territorios caracterizados por una diversidad cultural de origen precolonial; los procesos de democratización económica y política en algunos estados modernos.

Este ciclo de despliegue de autonomía política y soberanía nacional ha estado acompañado por la emergencia de las ciencias sociales, que en parte son su resultado como también una condición. En perspectiva, se trata de relaciones de retroalimentación. El periodo de formación y desarrollo de lo que se conoce como sociología clásica corresponde a uno de los momentos más importantes de construcción de los estados-nación, siendo uno de sus aspectos más relevantes la nacionalización de la población a través de una ampliación del régimen de ciudadanía por la vía del reconocimiento de derechos políticos, en particular el derecho al sufragio.

El reconocimiento del sufragio universal es parte de los momentos de mayor expansión de los estados-nación. Esto es algo que ocurre en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX. Los trabajos de Durkheim y Weber se realizan en este periodo, alimentándose de esos procesos y alimentándolos, a su vez.

Se podría decir, en general, que el horizonte imaginario sobre la constitución, estructuración y dinámica de las sociedades que piensa la sociología es el del estado-nación, a partir del cual luego se generalizan las ideas como teoría general hacia un horizonte con pretensiones de universalidad, pero siendo de un origen etnocéntrico. La sociología clásica básicamente piensa las sociedades modernas, en su fase de construcción de estados-nación.

Una parte de los nacionalismos del siglo XX ha utilizado las ideas sociológicas modernas que sostienen que las sociedades son

construcciones históricas y humanas, y han orientado sus proyectos políticos hacia la modernización industrial y estatal. Otra parte de los nacionalismos, los conservadores, han sostenido una idea de nación en relación a un principio trascendente o a una de carácter inmanente racista, que ha llevado a la emergencia de los fascismos.

Los nacionalismos históricos más importantes han articulado la idea de industrialización como base material que puede generar la autonomía política, incluso la capacidad de dominar a otras sociedades, y la idea de un estado racional burocrático, siendo esto más importante que el tener una forma de gobierno constitucional y representativo. Las ciencias sociales de la época se han centrado, así, en los temas de la industrialización o modernización económica y en los del estado y su ampliación burocrática y nacional.

Los nacionalismos latinoamericanos son contemporáneos al desarrollo de las ciencias sociales en la región. Muchos intelectuales nacionalistas preparan y realizan la transición del ensayo político-histórico al trabajo de las ciencias sociales, por un lado, y los primeros y más importantes sociólogos latinoamericanos se dedican a investigar y pensar los procesos de modernización económica a través de la industrialización, la internacionalización y la modernización política a través de la construcción de los estados-nación<sup>4</sup>.

Algunos nacionalismos articularon elementos que vienen de la experiencia histórica de la URSS, básicamente planificación y capitalismo de estado, con algunos elementos de teoría económica keynesiana, junto a principios liberales de organización de varios ámbitos de la economía. La reforma agraria también fue un componente de las experiencias y proyectos nacionalistas, aunque no exclusivamente, en la perspectiva de la modernización del campo y la superación del feudalismo.

En este sentido, las teorías sociológicas de la modernización sirvieron como un soporte a los proyectos nacionalistas, para

---

4 Por ejemplo: Germani, Gino. *Sociología de la modernización*, Paidós, Buenos Aires, 1971; Torcuato Di Tella, Octavio Ianni, Gino Germani. *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, Era, México, 1973.



configurar el horizonte histórico macro; a la vez que algunos desarrollos sociológicos se despliegan a partir de las experiencias históricas de procesos nacionalistas. En este sentido, se combinan algunas ideas sobre leyes y ciclos evolutivos necesarios de la historia (que son una forma parcialmente secularizada de la idea de heteronomía, según Castoriadis) con ideas relativas a la responsabilidad de articular el sujeto nación y asumir su responsabilidad de conquistar su propia libertad (una especie de existencialismo colectivo).

Como la mayor parte de las experiencias y proyectos nacionalistas emergen planteándose la tarea de emancipación económica y política a través de la industrialización, en países en los que el capitalismo no era la forma económica más extendida y madura, los nacionalistas no concebían el desarrollo económico como resultado de la mano invisible del mercado sino como resultado de la intervención de una voluntad política a través del poder del estado. Pero en tanto se pensaba que el desarrollo económico que hacía posible la soberanía nacional en la época consistía en industrialización capitalista, la figura económica-política central es la del capitalismo de estado o, por lo menos, la de un estado interventor o sujeto económico. De ahí la pertinencia e importancia de la teoría económica keynesiana.

## II

El despliegue de estas formas de autonomía política: la construcción de estados-nación y la democratización en algunos de ellos generó límites a los procesos de acumulación y las tasas de ganancia del capital trasnacional y nacional. Esto ocurre a escala mundial, incluso en el seno de los principales países capitalistas. Los ciclos de crisis capitalista fueron enfrentados con mayor intervención estatal en la economía. Esto implica que la pervivencia del capitalismo necesitó del despliegue de una modalidad o forma de autonomía política, que es la intervención estatal tratando de buscar equilibrio y desarrollo en la economía.

La intervención estatal ya es problemática para el liberalismo ortodoxo, esto se soportó en los centros capitalistas porque permitió remontar la crisis y un ciclo largo de prosperidad capitalista, hasta que los capitalistas llegaron a considerar que la expansión de la democracia que acompañaba, y en parte generaba, la expansión estatal le ponía límites al crecimiento económico, es decir, a sus tasas de ganancia.

Esta autonomía de lo político es aún más problemática cuando se despliega en las periferias, sobre todo allá donde se articuló reforma agraria con democratización política, industrialización y construcción de estado-nación. Los límites al capital y el imperialismo son mayores. El despliegue de formas históricas de autonomía política le puso y le pone límites al capitalismo.

En relación a esta dimensión el neoliberalismo, que es la ideología y estrategia de relanzamiento del capitalismo a escala mundial, se dirigió a reducir las formas de autonomía colectiva, sobre todo con efectos en la autonomía individual, en particular para los que pierden su trabajo y, así, derechos sociales. El diagnóstico conservador articulado por la trilateral a inicios de los 70s<sup>5</sup> establece que la causa de la crisis de gobernabilidad, que incluye la crisis fiscal, la crisis de legitimidad y de autoridad, es la expansión de la democracia y que la causa de este exceso de democracia se debe a la expansión de la idea de igualdad en los diversos ámbitos de la vida social. En consecuencia, la recomendación para recuperar gobernabilidad y rentabilidad para el capital consistió en reducir democracia, incluso eliminarla en algunos lados de la periferia, por supuesto.

Este diagnóstico es la matriz intelectual de la estrategia político-económica y cultural de la ofensiva neoliberal que empieza en la década de los 70s y ciclos se extiende hasta hoy. Este diagnóstico de la ingobernabilidad fue hecho en los términos de la teoría funcionalista de sistemas que, primero, fue elaborada como teoría del equilibrio social en la década de los 30s, luego es desarrollada para pensar la condición de ruptura del equilibrio o crisis.

---

5     Huntington, Crozier, Watanaki. *The crisis of democracy*, 1971.

Aquí cabe apuntar que en la teoría funcionalista de sistemas una clave del equilibrio es la interiorización, por parte de los individuos, de los roles que les asignan los diversos subsistemas. Su actualización es su contribución al equilibrio general del sistema<sup>6</sup>. Los funcionalistas hablan de autonomía de subsistemas o de estructuras diferenciadas como resultado de una mayor división del trabajo orientada a una mayor eficiencia. No se habla de autonomía política de los ciudadanos. Niklas Luhmann, continuando la perspectiva del diagnóstico de la trilateral, plantea que el modo de enfrentar la crisis de gobernabilidad y legitimación debe hacerse a través de una mayor diferenciación de subsistemas en general y al interior del sistema político, que opere lejos de la observación y control ciudadano. Se trata de autonomía del subsistema político en tanto reducción de democracia, es decir, distancia, y de una comunicación reducida o mínima, sin participación ciudadana. El complemento consiste en la idea de que ya no se debe buscar legitimación por la vía de la cultura política: fines, valores, creencias, compromisos, proyectos, ideologías, sino por procedimiento y eficacia<sup>7</sup>.

Entonces, uno de los componentes de las instituciones imaginarias de la época neoliberal es la teoría de sistemas, desde la versión del diagnóstico de la ingobernabilidad de la trilateral hasta los desarrollos de Luhmann y sus seguidores. La teoría de sistemas se ha utilizado para hacer el diagnóstico macro social y político. Para pensar la economía se ha utilizado y promovido básicamente la teoría de la elección racional, que se expande a la ciencia política y la sociología también<sup>8</sup>. Uno de los rasgos de la teoría neoclásica dominante en el ámbito de la economía es el supuesto de que los individuos hacen elecciones en base a un cálculo microeconómico

---

6 Cfr. Parsons, Talcott. *The structure of social action*, Free Press, New York, 1968.

7 Ver de Luhmann. *Teoría política en el estado de bienestar*, Alianza, Madrid, 1993.

8 Una versión de fundamentación general de la sociología en base a teoría de la elección racional es la de James Coleman, *Foundations of social theory*, Harvard, 1990.

que se relaciona a la racionalidad e información limitada, por un lado, y a una mentalidad egoísta, por el otro. Este tipo de teoría económica opera en base a una antropología o un conjunto de supuestos sobre la naturaleza humana que realizan una reducción del ser social y lo humano a un conjunto limitado de facetas, y que en su conjunto se caracteriza por ser una antropología filosófica ahistórica. Existe el tiempo como el horizonte de un conjunto de series de decisiones y evaluaciones de resultados en relación a un número limitado de interacciones, que es variable; en rigor en esta teoría no hay historia. Puede haber memoria como información de series de interacción económica. Uno de los rasgos de este tipo de teoría es que tiende a eliminar la dimensión de las decisiones políticas colectivas y la del proyecto político.

Cuando se aplica para pensar democracia, se trata de individuos que toman decisiones de apoyar a uno u otro candidato o iniciativas de ley, es decir, en torno a “alternativas” ya definidas en el seno de instituciones ya constituidas y por sujetos que definen el margen de autonomía dentro el marco de la heteronomía. Desaparece la dimensión constitutiva de la política, lo esencial.

La teoría de la elección racional supone la centralidad de la acción económica en la vida social y difumina en gran parte la vida política, en particular la faceta o dimensión en la que históricamente se articulan proyectos políticos colectivos como resultado del ejercicio de autonomía y su carácter instituyente. Una excepción la constituyen algunas formas de articulación de la teoría de la elección racional con teoría de la lucha de clases, que piensan a partir de microfundamentos la articulación de intereses colectivos y la acción conflictiva de manera ascendente de lo micro a lo macro<sup>9</sup>. Pero este tipo de teorizaciones no suscriben, por lo general, el neoliberalismo, sino formas de democratización social.

---

9 Por ejemplo: Roemer, John. A general theory of class and exploitation, Harvard, 1982 ; Elster, Jon, Explaining social behavior, Cambridge University Press, 2007; Pzeworski, Adam, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza, Madrid, 1988.

En el ámbito de la teoría de la elección racional no hay lugar para pensar prácticas constituyentes o instituciones imaginarias; aunque esta teoría como tal es una institución imaginaria de la sociedad, que se usa para elaborar una forma de comprensión y legitimación de las sociedades modernas. En el ámbito de esta teoría se piensa la libertad de elección, en contextos ya acotados. Los individuos eligen, no configuran ni constituyen. La creatividad está subsumida en el cálculo, cuando se piensa la oferta y no solo la elección de productos y acciones de consumo de topo tipo.

En el ámbito de la teoría política el neoliberalismo ha estado acompañado de varias teorías. Me refiero sobre todo a dos. Allí donde la recomendación de reducción de democracia de la trilateral se convirtió en instauración de dictaduras militares, como en Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay, se utilizó una composición de doctrina de la seguridad nacional que identificaba enemigos internos como chivos expiatorios, para ejercer la represión, con elementos de la teoría de Hobbes sobre la soberanía del estado<sup>10</sup>. El poder se debía concentrar en el estado y en el cuerpo militar del estado, y cancelar toda forma de crítica o vigilancia ciudadana sobre él, ya que se estaba una situación de crisis que pondría en peligro la civilización occidental. En algunos países, como Chile, la dictadura militar es el tiempo de introducción del neoliberalismo. En otros países más bien corresponde a una segunda fase política, que es la de las transiciones a regímenes constitucionales representativos. En esta fase se difunden y llegan a tener centralidad las teorías procedimentales de la democracia. Allí donde no se eliminó la democracia representativa o se la tuvo que reponer como resultado de sendas movilizaciones populares y ciudadanas, se tiene un componente reducido de democracia en los estados, que se acompaña de definiciones mínimas de democracia.

En las décadas de los 80s y 90s se dieron extensas reformas universitarias en las que se desplazaron y sustituyeron teorías críticas por el predominio de teoría económica neoclásica, teoría de

---

10 Ver, por ejemplo, Kirkpatrick, Jeane, *Dictadura y contradicción*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983.

la elección racional y teorías procedimentales de la democracia. Al componente reducido de democracia en los estados corresponden las definiciones mínimas de democracia, que la conciben como un método competitivo de selección de gobernantes. La matriz teórica de este tipo de concepción fue formulada por Schumpeter en su libro *Capitalismo, democracia y socialismo* en 1949 como teoría realista de la democracia, todavía en tiempos de planificación, tanto socialista como capitalista. Esta teoría de la democracia usa el modelo del mercado para pensar la política.

Este es un tipo de proceder bastante generalizado en las teorías que en el campo de las ciencias sociales se articulan y operan para legitimar y normar la vida social y política en un sentido neoliberal, esto es, usar el modelo de mercado como explicación social general. En este sentido, hay una especie de reduccionismo económico en el pensamiento liberal.

Las llamadas concepciones mínimas de la democracia se usan para estudiar y explicar procesos políticos existentes, pero también se usan en un sentido normativo. Cuando se las usa como instrumento analítico una concepción mínima opera como un estrechamiento del lente de observación, opera como reducción epistemológica, que se convierte en reducción ontológica cuando estas concepciones se utilizan para reducir la democracia a solo método electoral a través de las leyes, el diseño institucional y la serie de reconocimientos y desconocimientos que organizan/reorganizan la vida política.

En las concepciones mínimas de democracia desaparece también la dimensión constitutiva de la forma social que opera la política. Los sujetos aparecen como electores o selectores de gobernantes o como candidatos, en el seno de instituciones y como parte de procesos macropolíticos que quedan sin explicar.

La democracia cuando fue inventada, practicada y teorizada como forma de gobierno aparece como una de las principales formas colectivas de institución política de la forma de la sociedad y como capacidad de reforma reflexiva y reconstitución. Todo esto desaparece en las concepciones mínimas. Se podría objetar que una categoría o concepto es útil cuando no quiera abarcar mucho o todo

sino cuando piensa una especificidad bien recortada. Efectivamente esto es así cuando uno piensa partes o componentes; la democracia es una idea que se propuso para pensar la dimensión macro política de constitución de la forma de gobierno y el modo de dirigir el conjunto de una sociedad en el tiempo. Existiendo este antecedente como realidad fáctica y teórica en la antigüedad y como discurso igualitario y emancipatorio en la modernidad, las definiciones mínimas son una reducción cognitiva y una reducción política en el seno de las instituciones y la vida política de las sociedades modernas.

El conjunto de discursos neoliberales se refieren a un conjunto de condiciones y formas sociales ya constituidas, casi naturales, ya dadas, en relación a las cuales no se pueden hacer cambios sustanciales. En breve, el proyecto neoliberal consiste en que no hayan otros proyectos colectivos. Solo caben programas de acción política individuales y grupales para ubicarse y moverse en el seno de las instituciones y estructuras existentes y sus posibles desdoblamientos.

Por último analizo algunos aspectos de la relación entre proyecto plurinacional e imaginarios teóricos. En el modo en que se ha configurado la idea plurinacional en la zona andina hay una composición de varias formas de pensar. Por un lado, uno de los componentes centrales es la reconstrucción de las cosmovisiones o concepciones del mundo hechas por las varias culturas que habitan la zona andina, así como la reconstrucción y socialización de su memoria histórica. Esto ha estado acompañado de un mapeo o reconstrucción cartográfica de sus territorios realizada por algunos pueblos y sociedades.

Otro componente tiene que ver con la idea de colonialismo interno, a través de la cual se piensa la recreación de las jerarquías señoriales impuestas por los conquistadores a través de los tiempos de organización de estados más o menos modernos y de sociedades capitalistas. A diferencia de otros lugares donde la idea de colonialismo interno se trabajó en el ámbito de las ciencias sociales (Gonzalez Casanova y Stavenhagen en México) en la zona andina se articuló desde un discurso político-cultural, katarista en el caso de Bolivia, que era parte de la articulación de memoria histórica y de crítica política en los procesos de lucha anticolonial.

Estos procesos de reconstitución se dieron de manera más o menos paralela en el último cuarto de siglo, en el seno de diversas culturas que, a su vez, propiciaron formas de organización y de unificación al interior de cada pueblo y cultura y entre pueblos y culturas.

Estos procesos de reconstitución son, a su vez, procesos de crítica del colonialismo, que es el rasgo común a través de la diversidad cultural movilizada. Esto hace emerger dos cosas: la necesidad de una forma multicultural o plurinacional de reconstitución de los países que contienen esa diversidad cultural; la necesidad de una asamblea constituyente como forma de deliberar de manera intercultural el diseño de una nueva forma de gobierno y de relaciones entre los diversos pueblos, culturas y sociedades que existen de manera más o menos sobrepuesta y en los mismos territorios nacionales<sup>11</sup>.

La opción por una asamblea constituyente implica el recurrir a una forma política moderna de reforma de la forma de gobierno y las instituciones políticas; aunque se propuso convocarla de un modo que no que no quede en manos de los partidos políticos sino que incluya las formas de autoridad y representación de culturas comunitarias y de colectividades nacional-populares. A pesar de esto las asambleas constituyentes se hicieron bajo la centralidad de los partidos.

En el seno de las formas de unificación indígena comunitaria emergió la idea de un estado plurinacional como síntesis, a nivel de proyecto político. Se trata de un imaginario compuesto. Por un lado, circulan elementos que vienen de la historia de los estados modernos, como la idea de las autonomías, tal cual fueron discutidas y usadas por sujetos políticos no comunitarios. Los liberales modernos interpretaron la demanda y propuesta de autonomía indígena en base a la experiencia española y la teoría del reconocimiento multicultural liberal, como la del canadiense Will Kymlicka<sup>12</sup>, que implica jerarquía constitucional, esto es, la institución de un núcleo de derechos que (supuestamente) tienen

---

11 Cfr. Zavaleta, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

12 Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Madrid, 1996.



carácter universal, que son los derechos individuales y el derecho positivo del viejo estado moderno, que reconoce las formas políticas y normas de otras culturas mientras no contradigan ese núcleo universal, es decir, como complemento secundario, no en una relación de igualdad o composición igualitaria.

La idea plurinacional se levanta sobre el imaginario comunitario en lo que respecta a las relaciones con la naturaleza y a la forma de organización de la vida social y política en torno a posesión colectiva de la tierra y gobierno rotativo de asambleas, que son parte constitutiva de su territorialidad. Pero cuando se pasa a pensar la forma plurinacional que incluye lo moderno, se vuelve a instalar la forma estado o la idea de que la forma de gobierno multicultural debe ser un estado.

En esta faceta entran en acción una diversidad de teorías modernas del estado, en particular las teorías jurídicas del estado, que llevan a que el resultado de las constituyentes sea la reconstrucción jurídica del viejo estado moderno y la centralidad del derecho positivo con pretensiones de universalidad, una universalidad ahora acompañada de una periferia comunal multicultural.

En esta experiencia histórica el imaginario teórico moderno elaborado en torno a la idea de estado sirve para abortar la configuración y el diseño de una forma de gobierno multicultural y multisocietal de carácter democrático o igualitario. Sirve para restaurar la jerarquía colonial o la supuesta superioridad de las formas políticas modernas. Cabe recordar que la noción de estado y las realidades referentes implican monopolio jurídico y coercitivo del poder y la vida política, sistema representativo y burocracia, por lo menos. Elementos que no forman parte de la vida política de las culturas comunitarias. El estado ha sido una forma de violencia disolvente de las formas comunitarias. En este sentido, considero que el proyecto plurinacional, que corresponde a fuerzas comunitarias, debe abandonar el imaginario teórico del estado, para poder realizarse o avanzar en su construcción.



# ¿Es posible la democracia plurinacional en tiempos de desilusión?

*Eija Ranta\**

## Introducción

El proceso del cambio encabezado por el líder sindical y el presidente Evo Morales Ayma (2006-2019) y promovido por el Movimiento al Socialismo (MAS) levantó grandes esperanzas por la profundización y re-estructuración de la democracia en Bolivia. El objetivo de la llamada descolonización del Estado boliviano era el replanteamiento radical de la democracia y la construcción de nuevos tipos de democracia en el marco del Estado Plurinacional que incluiría de manera más integral a grupos anteriormente marginalizados como los pueblos y naciones indígenas, los sindicatos campesinos y los movimientos populares en la toma de decisiones.

Esto generó muchas expectativas tanto entre los propios bolivianos de amplia gama como los académicos y activistas internacionales. Van Cott (2008), por ejemplo, describió las primeras etapas de la participación de los movimientos populares, indígenas y sociales en el régimen de Morales como el surgimiento de una democracia radical. Sousa Santos (2019, 29), por su parte, celebró la Constitución de Bolivia del 2009 como un surgimiento de la ‘demodiversidad’ refiriéndose a una constelación de “diferentes

---

\* Antropóloga. Doctora en los Estudios del Desarrollo Global. Investigadora en la Universidad de Helsinki, Finlandia.

concepciones, saberes y prácticas democráticas en interacción y disputa”. En el marco de esta ‘democracia intercultural’, luego inscrita en la Ley del Régimen Electoral (2010), la democracia liberal representativa no fue pensada como la única y hegemónica, aunque sí se podría considerar tener un carácter estructurante (Komadina 2019, 418-9), si no se complementaba con formas de democracia directa y participativa, incluyendo las diversas democracias comunitarias a nivel de naciones indígenas. El argumento clave en el discurso de descolonización del Estado fue que, en sociedades altamente racializadas y gravemente desiguales como sigue siendo Bolivia, la democracia como derecho a votar y derecho a convertirse en candidato en las elecciones no es suficiente para generar transformaciones sociales profundas. Se necesitaba solucionar urgentemente tanto la limitación estructural de la democracia liberal relacionada a la brecha aguda entre la supuesta igualdad en la representación política y las verdaderas desigualdades socio-económicas como las limitaciones políticas e ideológicas de la democracia pactada de las décadas anteriores (Zegada 2019, 173). Por lo tanto, las visiones re-estructuradoras sobre la(s) democracia(s) dentro del marco del Estado Plurinacional pretendieron alinear el sistema político más claramente con la igualdad socio-económica y la verdadera representación ciudadana, y particularmente indígena.

Ahora, después del octubre-noviembre 2019, vivimos en tiempos de desilusiones. La situación tensa y conflictiva contrasta agudamente con las múltiples ideas propuestas y esperanzas expuestas hacia la expansión y profundización de la democracia. Sin embargo, aunque la profundidad de la crisis sorprendió a muchos, las protestas de octubre y la expulsión de Morales de la presidencia reflejaron una desilusión creciente hacia el gobierno del MAS, especialmente entre las clases medias urbanas, pero también entre algunos sectores indígenas e indianistas. A pesar de su compromiso ideológico y discursivo con ‘el poder del pueblo’ (lo que puede ser percibido como el fundamento esencial de la democracia sin tinte ideológico) y a pesar de las nuevas formas de democracia destacadas tanto en discursos políticos como en la Constitución

y otra legislación además de investigaciones académicas, empezó desarrollarse una preocupación creciente entre diferentes sectores de la población sobre una derogación lenta y compleja de las condiciones para la democracia, ya sea democracia liberal, directa, participativa, comunitaria o intercultural, en los últimos diez años. Las expectativas no satisfechas sobre la transformación democrática ahora se explican a menudo a través de referencias al creciente autoritarismo. Interesa enfatizar que las explicaciones sobre las definiciones y causas de las tendencias hacia el creciente autoritarismo son múltiples y varían en la ciudadanía boliviana, mostrando una gran diversidad de perspectivas y visiones entre la población, en vez de yuxtaposiciones blanco y negro, circulando tanto en las retóricas de los políticos como en las redes sociales nacionales e internacionales. Esa diversidad tiene la potencialidad de abrir nuevos imaginarios políticos desde pluralidades en vez de conducir a la sociedad boliviana hacia un autoritarismo de facto y hasta más profundo.

Con un intento de ponderar las potencialidades del Estado Plurinacional en tiempos de desilusiones, identifico en este artículo tres marcos interpretativos a través de los cuales la gente pretende hacer sentido de sus decepciones en una situación frágil y tensa, en las que sus expectativas e ilusiones hacia transformaciones democráticas se han roto. Esos marcos se refieren primero, a la preocupación por la destrucción paulatina de la democracia liberal; segundo, a la centralización del estado, el desarrollismo estatal y la reconstrucción del extractivismo neoliberal en vez de la participación directa indígena y democracia comunitaria a través de naciones indígenas; y tercero, a la continuidad de la colonialidad del Estado boliviano a lo largo de su historia. A través de estos tres marcos trato de identificar los problemas estructurales que quedan pendientes de resolver para que el concepto del plurinacionalismo logre su potencialidad y dirija a la sociedad boliviana hacia una democracia plurinacional, teniendo en cuenta la realidad racializada boliviana y la necesidad de superar el autoritarismo que está ganando terreno a nivel mundial.

Mi entendimiento y elaboración de la democracia plurinacional en el contexto boliviano es dual, pero estrechamente entrelazado. De un lado, veo las autonomías de las naciones indígenas como una condición necesaria para el verdadero cumplimiento del plurinacionalismo. Ya hace varios años Choque (2014) sugirió que Bolivia se había vuelto un ‘Estado plurinacional aparente’, insinuando que el problema no es necesariamente que el plurinacionalismo fracasó, sino que ni se implementó propiamente. Refiriendo a contextos europeos y norteamericanos autonómicos y “separatistas” como Quebec en Canadá, Irlanda del Norte en el Reino Unido, Euskadi (País Vasco) y Catalunya en España, Keating (2001) elaboró el concepto de la democracia plurinacional para imaginar una coexistencia más armónica de varias naciones dentro del Estado en vez de relaciones conflictivas y separatistas. Según él, la política democrática plurinacional emergente es un modelo para un orden post soberano en el que el pluralismo legal y la diversidad constitucional pueden acomodar múltiples reclamos de nacionalidad. Este artículo no se enfoca en el tema de las autonomías indígenas ya que este es desarrollado por otros investigadores en este libro. El enfoque de este artículo es más general y relacionado con las políticas del Estado.

Aunque la idea del plurinacionalismo tiene resonancia globalmente en distintas regiones geográficas, en América Latina de hoy, se identifica muy íntimamente con los regímenes de Rafael Correa en Ecuador (2007-2017) y Morales en Bolivia (2006-2019). En el contexto actual polarizado, se requiere un distanciamiento de esta identificación partidaria. Este concepto debería asociarse a la larga historia de los movimientos indígenas en varios países latinoamericanos y a nivel mundial que promovieron y lucharon por la soberanía y autodeterminación indígena desde los años 1960 en el marco de los procesos por la descolonización, y más intensamente desde los finales de los años 1980 con la tercera ola de democratización. O sea, el plurinacionalismo se deriva de una memoria colectiva y de diversas luchas largas de los distintos movimientos indígenas que no se puede trunca en una sola figura política o un partido político. Además, y aquí llego a mi segunda definición, la Constitución y la legislación del país pertenecen y

obligan a todos, y deberían tener efectos institucionalizadores que produzcan continuidad y seguridad. Si partimos de la idea de que Bolivia es un Estado constitucionalmente plurinacional, pero que no toda la potencialidad del concepto ha podido salir a la luz debido a varios desafíos a la democracia relacionados a los tres marcos interpretativos mencionados anteriormente, nuestro punto de partida debería ser pensar en los pasos necesarios hacia una democracia plurinacional. Aquí sugiero que las democracias comunitarias también vivan mejor en condiciones nacionales democráticas donde todos sientan que pueden tener un impacto en la definición de la dirección de su propia sociedad en toda su diversidad. O sea, la democracia plurinacional debe ser un compromiso tanto para el nivel nacional como para las autonomías indígenas.

El caos violento y la polarización extrema de la sociedad boliviana durante el otoño de 2019 fue, y sigue siendo durante mucho tiempo, una experiencia dolorosa y traumática. Por lo tanto, las ciencias sociales tienen una gran responsabilidad y el deber de describir y analizar la situación social reflexivamente y con gran compromiso ético hacia la reconciliación y la paz. Mi sugerencia es que la potencialidad descolonizadora de las ciencias sociales reside en los enfoques que pretenden escuchar y aprender de los puntos de vista diversos y potencialmente conflictivos de personas de diferentes clases sociales, diferentes géneros y diferentes etnias y pueblos indígenas, y colaborar con ellos. La descolonización de la producción de conocimiento requiere escuchar una amplia gama de personas, comprender sus múltiples puntos de vista y hacer posible la (co)producción y el intercambio de conocimiento para todos, siempre privilegiando “las categorías y experiencias de las víctimas del sistema de dominación” como bien dice Escobar (2020). Así las ciencias sociales no formarían parte del mismo sistema colonial de opresión, sino puedan coadyuvar en la construcción de una sociedad democrática y de comprensión mutua sin jerarquías, confrontación y el conflicto<sup>1</sup>.

---

1 Este artículo se basa en mis entrevistas y conversaciones con amplia gama de bolivianos de diferentes estratos sociales mayormente en La Paz

## Desafíos de la democracia liberal en Bolivia y a nivel mundial

Mi punto de partida es que la democracia liberal representativa como un principio no es incompatible con la democracia plurinacional, sino que podría ser considerado como su condición. Sin embargo, en la práctica de las políticas latinoamericanas, la democracia liberal representativa solía ser excluyente debido mayormente a grandes abismos socio-económicos.

En los paradigmas de modernización de América Latina, se solía pensar que el desarrollo como crecimiento económico y la democracia como un sistema de elecciones libres estuvieron estrechamente relacionados entre sí. Sin embargo, como señaló Collier, ya “el auge del autoritarismo burocrático [en la década 1970] parecía contradecir las teorías de que la modernización socioeconómica apoyaba la democracia”. Si bien la democracia liberal se convirtió en una condicionalidad para la cooperación exterior en la década de 1990, su vínculo íntimo con los programas de ajuste estructural condicionados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), y las privatizaciones de las industrias y servicios estatales, erosionaron la popularidad de la democracia al crear una asociación desagradable entre la democracia liberal y las medidas de austeridad económica. Para muchos en América Latina, la globalización neoliberal significó una profundización de las desigualdades económicas y sociales y la concentración de la riqueza, lo que debilitó aún más la apelación popular de la democracia. En nivel internacional la toma de

---

durante mis trabajos etnográficos de campo en agosto-septiembre 2018 y febrero-marzo 2020. Además, vivía un largo tiempo en La Paz durante 2008-2009, cuando hice una tesis de doctorado sobre el concepto y las prácticas estatales relacionados al *Vivir Bien* en el primer gobierno del MAS (Ranta 2014; Ranta 2018). Conozco a Bolivia desde 2001 y 2002; en aquel tiempo viví largos tiempos en Cochabamba, La Paz y las regiones rurales norte de La Paz. Debido a la situación política actual tensa, no hago referencia directa a mis interlocutores para no causarles peligro. Sin embargo, quiero extender una gratitud enorme a todos ellos que han compartido sus experiencias y sabiduría conmigo a lo largo de los años.



decisiones económicas se centralizó cada vez más en los bancos transnacionales, las corporaciones multinacionales y otros actores no democráticos fuera del alcance de la ciudadanía especialmente en países endeudados como fue Bolivia. Este es el lastre con el que aún se vive en América Latina y mundialmente en tiempos de globalización neoliberal que continúa siendo fuerte, aunque la izquierda latinoamericana trató de frenarlo desde el cambio del milenio.

Volviendo todavía a la situación de las debilidades de la democracia liberal representativa en Bolivia, cabe mencionar la importancia de la llamada ‘democracia pactada’. La promoción de la democracia liberal por parte de los donantes extranjeros en tiempos de extremo endeudamiento dio como resultado un pacto entre partidos de izquierda y de derecha a favor de ajustes estructurales. Komadina (2019) observa que los objetivos de la democracia pactada incluyeron la gobernabilidad del estado (entendido como un compromiso hacía los ajustes estructurales), la modernización del Estado (incluyendo reformas a la Constitución, Ejecutivo, Legislativo y Judicial, además de establecer instituciones de mediación como el Defensor del Pueblo) y la descentralización del poder hacia municipios. El antes importante corporativismo sindical (Rojas 2019), fruto del nacionalismo revolucionario del 1952, a través del cual los sindicatos obreros y campesinos tenían un impacto directo en las políticas nacionales, cayó significativamente en una situación mundial en que el papel del sindicalismo disminuyó gravemente junto a las reformas neoliberales. En cambio, estas reformas visibilizaron el surgimiento de un nuevo sujeto político en vez de lo obrero y lo campesino globalmente visible: lo indígena. En Bolivia, hubo varios avances para los pueblos indígenas especialmente en términos de la inclusión del multiculturalismo en la Constitución, el establecimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) y el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe. Sin embargo, varios investigadores han notado que este ‘multiculturalismo neoliberal’ (Hale 2002; Postero 2007), aunque importante en reconocer los pueblos indígenas como nuevos sujetos políticos, dejó intactas las bases

de las desigualdades socio-económicas. La democracia pactada dirigida por la élite política partidaria mayormente de empresarios y de clases altas y medias urbanas sostenía políticas económicas neoliberales que favorecían a los ricos y dificultaban la vida de los pobres. Salman (2007) ha llamado a esto un proceso de desconsolidación democrática mediante el cual los partidos políticos liberales y conservadores a favor del Banco Mundial y las políticas del FMI cooptaron el poder del Estado para sí mismos. Como resultado, “los gobiernos y los partidos políticos se distanciaron de la población ignorando sus demandas, expectativas e intereses” (Komadina 2019, 416).

Esto condujo a la crisis de representatividad de los partidos políticos ante la sociedad, y paulatinamente al derrumbe del viejo sistema de partidos en países como Bolivia, Ecuador y Venezuela (Zuazo 2012, 19). En Bolivia, apareció el MAS como un nuevo movimiento político fuera del sistema de partidos políticos tradicionales que articuló democracia como un gobierno del pueblo en vez de un sistema de representación. Recientemente descritos como los pioneros del cambio paradigmático post-neoliberal (Grugel y Riggirozzi 2012), estos tres países de izquierda latinoamericana lograron establecer la nueva economía política del desarrollo, aunque contradictoria y controvertida, basada en la reconstrucción del Estado. Además, respondieron a las esperanzas de los ciudadanos de reducir la pobreza, expandir la inclusión política de los grupos marginados y recuperar la soberanía nacional frente a los bancos transnacionales, las agencias de desarrollo y el poder empresarial en términos de políticas económicas, del control de recursos naturales y del bienestar social. Sin embargo, atrapado en un espacio limitado para maniobrar en la economía global, lo que Radcliffe (2015) nomina acertadamente como “el real-politik de los estados pos-coloniales”, repensar el desarrollo y profundizar la democracia para incluir a grupos marginados, como los pueblos indígenas, han resultado difíciles de implementar. Actualmente, estos tres países están enfrentando una crisis política aguda.

En Bolivia, el MAS se convirtió en un partido político hegemónico, cuyo poder mayoritario puso en peligro el pluralismo político (Zuazo 2012, 19). Además, la construcción partidaria hegemónica llevó al debilitamiento de la separación de poderes entre el Legislativo, el Ejecutivo y el Judicial, desmantelando así los mecanismos claves de controles y equilibrios en un sistema democrático (ibid., 14). La posición hegemónica dio mucho espacio político a las figuras de Morales y el Vice-presidente Álvaro García Linera, facilitando la concentración del poder en el Ejecutivo. Todo esto combinado con el desprecio por el resultado del referéndum de 2016 y un presunto fraude electoral hizo que las personas de la clase media urbana en particular sintieran fuertemente que la democracia liberal estaba en juego y el gobierno autoritario estaba en aumento, lo que se reflejó en las protestas del otoño de 2019.

Aunque la experiencia latinoamericana con la democracia liberal representativa ha sido compleja, especialmente debido a las profundas desigualdades socio-económicas y el dictado externo de las condicionalidades político-económicas, los politólogos han tendido a celebrar el continente, a excepción de Cuba, como un éxito en la transición democrática. Además de la democracia liberal, América Latina ha sido la región para el replanteamiento dinámico de la democracia como democracia radical, sustantiva, posliberal o indígena, por nombrar algunos. No obstante, si bien la democracia liberal se ha expandido en la región desde la retirada de los dictadores militares del poder a finales de la década del 1980 y la restauración de la política electoral hasta aproximadamente 2005, desde entonces se ha estancado y muestra una caída notable en la última década (Lührmann et al. 2018). En Brasil, el sistema democrático se ha debilitado drásticamente durante los últimos años, y la posición de las mujeres, los afrobrasileños, los pueblos indígenas y las comunidades LGBT se han deteriorado bajo el mando de Jair Bolsonaro. Países como Honduras y Nicaragua han sufrido un colapso democrático en los últimos diez años. En política comparativa, se ha sugerido que estamos viviendo mundialmente en la era de la “autocratización de la tercera ola” (Lührmann y Lindberg 2019), un declive paulatino de los atributos

del régimen democrático con similitudes con la década totalitaria de 1930 y los autoritarismos de la década de 1960 -70s. Esta ola atraviesa todo el espectro político con una nueva tendencia mundial en el crecimiento de la nueva derecha conservadora populista con rasgos religiosos y xenofóbicos.

### **Populismo autoritario, desarrollismo del Estado y el extractivismo neoliberal**

Los movimientos de protesta de octubre argumentaron que estaban defendiendo la democracia. Eso es un asunto muy importante en el mundo global donde el autoritarismo está aumentando paulatinamente dentro de los marcos de sistemas democráticos. Sin embargo, sostengo que en un país que es étnicamente heterogéneo y fuertemente racializado, pero muy desigual, como Bolivia, la democracia liberal representativa es ciertamente necesaria, pero no suficiente por sí sola para satisfacer las necesidades de las personas y superar la polarización. El concepto de democracia debe ampliarse para incluir tanto los derechos políticos y civiles como los derechos económicos y sociales, y las aspiraciones de los pueblos indígenas por sus derechos a la tierra, territorio y recursos naturales. En lo siguiente sostengo que la redistribución de recursos debe ser percibida como una característica central de la democracia plurinacional.

En su intento de describir la dinámica de la economía política mundial de hoy, especialmente acerca de las poblaciones rurales (la principal base de apoyo al MAS), notables académicos del desarrollo han revigorizado el término ‘populismo autoritario’, primero acuñado por Stuart Hall (Scoones et al. 2018). Este concepto se refiere a la proliferación mundial contemporánea de políticos y movimientos populistas que surgen en medio de los procesos interconectados de aumento del nacionalismo, un liderazgo fuerte, intensificación del extractivismo neoliberal y la débil capacidad del estado para proporcionar bienestar a todos. En lugar de construir instituciones sólidas y burocracias redistributivas, el populismo

autoritario obtiene su fuerza de las relaciones clientelares entre el líder y las masas. Además, los proyectos populistas a menudo cooptan movimientos autónomos a través del corporativismo, debilitando así la pluralidad política. En Bolivia, el antecedente histórico en la construcción de lo ‘nacional-popular’ fue la revolución nacionalista de 1952, que combinó los intereses de la clase media y de la clase trabajadora (especialmente los mineros) bajo la bandera del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Rivera Cusicanqui (2013) ha argumentado que, en vez de promover el pluralismo político y diversos intereses indígenas, el gobierno de Morales intentó crear un proyecto nacionalista hegemónico, una encarnación de la cual era el mismo MAS, parecido al proyecto del MNR.

Si bien el auge mundial del populismo a menudo se identifica con el fortalecimiento de las agendas nacionalistas de la nueva derecha de antinmigración especialmente en Europa y Norte América, se ha observado que a pesar de las expectativas de solidaridad y emancipación, varios gobiernos de izquierda latinoamericana también comenzaron a restringir los espacios políticos y a concentrar el poder en los líderes ejecutivos y carismáticos en medio de la intensificación del extractivismo de recursos naturales y del agro-negocio (Scoones et al. 2018). Aquí llegamos a la reflexión sobre qué tipo de oportunidades tienen los países latinoamericanos en la economía mundial de moverse de un rol del productor de materias primas hacia la industrialización (aquí no discuto si esta sea sostenible ecológicamente) y diversificación de la economía; siendo éstos asuntos que llenaron las agendas del MAS por lo menos discursivamente durante el primer gobierno de Morales junto a la agenda medioambientalista. En el mundo actual, el capitalismo parece ser omnipresente y se promueve de manera cada vez más autoritaria en un contexto político global marcado por disputas sobre las desigualdades crecientes, la escasez de los recursos naturales y la crisis climática. Parece que vivimos mundialmente en tiempos de desilusión sin alternativas económicas en términos del capitalismo extractivista: los regímenes de izquierda o derecha parecen igualmente comprometidos con su avance.

Debido a la gran demanda internacional y los altos precios de los hidrocarburos y minerales, la economía de Bolivia creció fuertemente durante los primeros gobiernos de Morales. Esto condujo a una reducción de pobreza y un aumento de las nuevas clases medias campesinas e indígenas. Los impuestos de los hidrocarburos fueron utilizados para la creación de un sistema estatal de bonos sociales que favorecían a muchos sectores populares. Debido a importantes mejoras en el bienestar material, cuestiones como el deterioro paulatino de la democracia liberal o la centralización del poder en manos del ejecutivo del MAS, parecieron secundarias para muchos. Aunque el liderazgo político fue percibido cada vez más en el marco del creciente autoritarismo, fue tolerado, porque al menos hubo cierta redistribución más equitativa de los recursos estatales. Eso es perfectamente comprensible si uno siempre ha estado fuera o en los márgenes del bienestar socio-económico.

Por lo tanto, pareciera que el futuro de la democracia plurinacional estaría íntimamente relacionado a la creación de un sistema económico redistribuidor con fuertes componentes públicos que aseguran que todos puedan participar plenamente en el ejercicio de la ciudadanía. La reducción de las desigualdades también ayuda a reducir la polarización y promover la seguridad social. Teniendo en cuenta la necesidad de una redistribución radical de los recursos, es curioso que no parece existir mecanismos institucionales suficientes para la redistribución, principalmente a través del sistema tributario. La principal fuente de ingresos fiscales en Bolivia es el impuesto al valor agregado (IVA), que impone cargas desproporcionadas a los hogares más pobres; no existe un impuesto progresivo a la riqueza o al ingreso personal, lo que hace que el sistema tributario boliviano sea “menos redistributivo en la región” (Bohoslavsky 2020). Eso se podría llamar un hecho estructural en la persistencia de las desigualdades que tienen sus raíces no solamente en el debilitamiento del sector público durante las reformas estructurales neoliberales, sino también en la era colonial, cuando se creó una profunda brecha entre los privilegiados y los desprivilegiados sin compromiso con la idea de que garantizar el bienestar de todos es una causa común que finalmente beneficia

a todos. En términos de imaginarios políticos, se podría pensar en los países con fuertes instituciones y amplios sectores públicos como ejemplos.

La dependencia de Bolivia de la exportación de recursos naturales, una indicación de su posición vulnerable y explotada dentro de la economía mundial desde la época colonial, empeoró claramente durante los últimos años. Según Webber (2016), aumentó de aproximadamente del 50 por ciento en 2001 a más del 80 por ciento en 2013. China, con quien Bolivia se estaba endeudando cada vez más y cuyo papel en la difusión de las prácticas de gobierno autoritario a través de la cooperación Sur-Sur ha sido ampliamente discutido en ciencias sociales, se estaba convirtiendo en un importante socio comercial en la extracción de recursos. Aunque el impuesto directo a los hidrocarburos introducido por el MAS fue un hecho importante para fortalecer al sector público, no produjo un cambio estructural institucional siendo extremadamente vulnerable a los cambios en los precios del mercado mundial. Como el éxito político del MAS dependía fuertemente del mantenimiento de los bonos sociales, aumentó la presión para encontrar nuevas fuentes para la exploración y extracción de hidrocarburos, incluso en áreas protegidas. Esto se realizó en la situación posterior a la crisis financiera a medida que los precios del mercado mundial de hidrocarburos comenzaron a caer. Como resultado, esto llevó a un acercamiento entre el MAS y los sectores empresariales y los propietarios de tierras a gran escala, especialmente en Santa Cruz, resultando en lo que algunos bolivianos llaman la “derechización del MAS”, manifestándose luego en las leyes orientadas a la inversión extranjera. Como Tapia (2019, 361-2) bien explica, un partido de origen campesino tenía un programa capitalista que promovió intereses transnacionales.

Este “giro colonial” (Rivera Cusicanqui, 2013) empezó a producir una ruptura clara entre el gobierno y las organizaciones indígenas, como el CONAMAQ y el CIDOB, cuando estos últimos comenzaron a criticar a las agendas desarrollistas y las acciones extractivistas del gobierno, especialmente en el disputado Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Securé (TIPNIS). Por

un lado, el objetivo del ejecutivo era facilitar un mejor acceso al mercado para los campesinos coccaleros, que son la principal base de apoyo electoral del MAS. Por otro lado, demostró la creciente inversión del gobierno en el extractivismo de los recursos naturales no renovables, el gas natural y el petróleo, incluso en áreas protegidas. Se estimó que una parte considerable del área de TIPNIS ya había sido asignada a compañías petroleras extranjeras (Brasil, Venezuela, por nombrar algunas). El conflicto condujo a continuas disputas entre los coccaleros de la región y los pueblos indígenas que lucharon por su autodeterminación, así como contra el rompimiento del Pacto de Unidad. Si bien la represión estatal logró dividir y debilitar a las organizaciones indígenas, también comenzó a poner a las clases medias urbanas progresistas contra Morales y el MAS. El conflicto de TIPNIS generó un gran apoyo en los centros urbanos, formando nuevos imaginarios políticos entre manifestantes indígenas, ambientalistas juveniles y otros sectores urbanos progresivos. Para ir adelante con la idea de la democracia plurinacional, se requiere de un debate crítico sobre la naturaleza de lo que Carlos Arze (2016) llama el ‘capitalismo salvaje’ de extractivismo. También se requiere un pensamiento crítico sobre la relación entre el desarrollismo centralista estatal y los derechos de los pueblos indígenas (autodeterminación y autonomías) que se hizo muy claro en el conflicto del TIPNIS.

## **Colonialidad del poder**

Entre los aimaras en Bolivia, como lo ha demostrado Burman (2011), la distinción entre el colonialismo histórico y la colonialidad contemporánea nunca ha sido clara. Él define la colonialidad como “la naturaleza colonial del orden mundial actual, caracterizada por la hegemonía estadounidense y un sistema capitalista explotador”. Para los aimaras, continúa, es “un proceso íntimamente entrelazado con la modernidad y el proyecto nacional boliviano”. El Estado-nación boliviano ha sido históricamente construido y



gobernado por estrechas élites descendientes españolas, que han poseído la mayoría de las tierras, industrias y otros recursos. Los pueblos indígenas han sido excluidos de los asuntos estatales y percibidos como ciudadanos de segunda clase; y al mismo tiempo han sufrido severas discriminaciones y racismo. Por lo tanto, la lógica detrás de la autoproclamada descolonización del Estado por el régimen de Morales fue, como dice Burman (2011, 69), “la revalorización de lo que el poder colonial considera subalterno y / o negado desde 1532 y la eliminación de los mecanismos de dominación sociopolíticos, culturales, epistemológicos y económicos que sustentaron el proyecto colonial”.

Sin embargo, las prácticas del Estado durante el gobierno del MAS solían replicar prácticas coloniales. Muchas de las cosas que se suele criticar en su conducta –el autoritarismo, clientelismo y corrupción– pueden ser consideradas como características del Estado boliviano a largo plazo causadas por el legado del colonialismo. Para Quijano (2005), la autoridad política a través del Estado formula una de las cuatro dimensiones fundamentales de la colonialidad del poder: la administración política en las Américas fue construido como un vehículo de dominación para la explotación de territorios, recursos naturales y la labor racializada de los indígenas “inferiores” para el beneficio del colonizador europeo, que controlaba el sistema de autoridad y excluía al Otro racializado. Para Mignolo (2011), la colonialidad fue y es el “lado oscuro de la modernidad occidental”. Si la modernidad europea colonizó y esclavizó a las poblaciones indígenas, la pregunta es si algo percibido como modernidad europea, es decir, el aparato estatal moderno, podría ser deseable o potencialmente emancipador, si la contraparte de esa misma modernidad ha sido la conquista y violencia colonial. Mamani Ramírez (2017), por ejemplo, ha definido al Estado Plurinacional bajo Evo Morales como un estado neocolonial. Al cuestionar el discurso estatal de descolonización, señaló que “no parece ético o moral descolonizar a través de los descendientes de los propios colonizadores, es decir, a través de un estado colonial” (2017, 163). El autoritarismo de Morales demostró que, aunque había muchas expectativas romantizadas de

él como un indígena más solidario, más igual y que está más cerca de la naturaleza, no era capaz de resistir la colonialidad del Estado, sino que era absorbido por sus prácticas coloniales, autoritarias y racializantes.

Las actuales manifestaciones populistas de autoritarismo se basan en formas histórica y sociopolíticamente construidas a largo plazo de organizar relaciones de poder desiguales tanto a nivel global como dentro de los estados en América Latina. Típico de la colonialidad es su fijación en las categorizaciones raciales y la negación de la otredad. Si bien el racismo y la xenofobia son características estructurales a largo plazo de muchas sociedades latinoamericanas, parecen desempeñar un papel particularmente importante en el surgimiento de los autoritarismos contemporáneos en todo el mundo. La referencia a la colonialidad autoritaria puede ayudar a explicar las continuidades en la forma autoritaria de gobierno entre el régimen de Morales y el posterior gobierno transitorio. Combatir el racismo sigue siendo un tema pendiente para el logro de la democracia plurinacional. Con la quema de la wiphala y el meticuloso resaltado de la importancia de la bandera boliviana, la biblia y el Estado-nación (en lugar del plurinacionalismo), fue como si el gobierno de transición y las figuras políticas tradicionales que regresaron estarían diciendo que los pueblos indígenas ya no eran bienvenidos a las arenas nacionales. La violenta represión en Cochabamba y Senkata, y la concesión de la inmunidad a los militares para reprimir a los levantamientos señalaron reacciones estatales severas particularmente hacia los sectores indígenas, campesinos y populares. Los líderes políticos de todos lados están aprovechando y suscitando temores y resentimientos del uno contra el otro, llevando a la situación donde la presencia de los militares está cada vez más común y normalizada. Tomando en cuenta la historia de las dictaduras en Bolivia y el contexto mundial del hoy del autoritarismo creciente, el rol de los militares debería causar preocupación. Esta polarización donde los militares presumen una presencia amenaza el futuro de la democracia en Bolivia.

## Conclusiones

La salida de Evo Morales del país y la polarización violenta puso fin a una larga época que había generado muchas esperanzas sobre la posibilidad de convivencia y reconciliación multicultural y plurinacional en un país étnicamente diverso, pero históricamente desigual. Sin embargo, la desilusión hacía lo que Nuñez del Prado (2015) llama una utopía indígena truncada no debería resultar en un intento de deshacerse de todo lo relacionado con el proceso plurinacional. Mi intención en este artículo ha sido enfatizar que el tema del plurinacionalismo sigue vigente. Independientemente de quién gane las próximas elecciones, el tema debe ser discutido profundamente y los problemas estructurales de la sociedad boliviana deberían ser considerados en su marco de referencia. La primera es la relación de la democracia liberal con otros modos de democracia, y sobre todo con las desigualdades socio-económicas. El segundo, íntimamente relacionado con las desigualdades, es la necesidad de una agenda redistribuidora que se basaría en la estabilidad institucional sin preocuparse de que cuando el gobierno cambie, se renovará toda la administración estatal. El tercer tema es el racismo que sigue vigente y pareciera haber aumentado en la situación de la crisis política.

Rivera Cusicanqui ha argumentado que el capitalismo, el extractivismo, el racismo, la falta de autocrítica dentro de la izquierda latinoamericana e internacional, y la apropiación de las luchas ciudadanas por parte de grupos de derecha neoliberal se unen para crear una mezcla muy peligrosa que va más allá de las simples dualidades analíticas. En una situación en la que los políticos alimentan la creciente polarización, las interpretaciones en blanco y negro de académicos, periodistas y activistas son contraproducentes e incluso peligrosas, porque pueden acentuar aún más las divisiones. Por lo tanto, aunque la situación actual pareciera carecer de imaginarios políticos alternativos por el debilitamiento de los movimientos sociales e indígenas y el regreso de los políticos anteriores que parecen carecer de visiones novedosas, para el logro de la democracia plurinacional –o cualquiera democracia– siempre

vale la pena pensar desde pluralidades. Pensar que las izquierdas son muchas, las derechas son muchas, los indigenismos son muchos, los indianismos son muchos, los feminismos son muchos y así. La democracia prospera en el pluralismo y la diversidad, y un día, quizás ni hoy ni mañana pero pronto, dará sus frutos.

## Bibliografía

- Arze, Carlos, 2016, *Una década del gobierno: Construyendo el Vivir Bien o el capitalismo salvaje?* La Paz: CEDLA.
- Bohoslavsky, Juan Pablo, 2020, 'Development and Human Rights in Bolivia: Advances, Contradictions, and Challenges'. *Latin American Policy* 11(1): pp. 126-47.
- Burman, Anders, 2011, 'Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia', *Journal of Latin America Studies* 43(1): 65-91.
- Choque, Teófilo Mamani, 2014, *Estado plurinacional aparente*. La Paz: Autodeterminación.
- Collier, David (ed.), 1979, *The New Authoritarianism in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo, 2020, *Los desafíos de las ciencias sociales en tiempos de transformación*. Observatorio Plurinacional de Aguas. [https://oplas.org/sitio/2020/05/21/arturo-escobar-los-desafios-de-las-ciencias-sociales-en-tiempos-de-transformacion/?fbclid=IwAR29kFz\\_BxVCKq37d5I-vtkyfSScu5hz8Z\\_OYE37jRyB2UllW1DVEiaA4MGs](https://oplas.org/sitio/2020/05/21/arturo-escobar-los-desafios-de-las-ciencias-sociales-en-tiempos-de-transformacion/?fbclid=IwAR29kFz_BxVCKq37d5I-vtkyfSScu5hz8Z_OYE37jRyB2UllW1DVEiaA4MGs)
- Grugel, Jean y Pía Ruggirozzi, 2012, 'Post-neoliberalism in Latin America: Rebuilding and Reclaiming the State after Crisis', *Development and Change* 43(1): 1-21.
- Hale, Charles R., 2002, 'Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala', *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.
- Keating, Michael, 2001, *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press.

- Komadina Rimassa, George, 2019, Narrativas de la democracia boliviana en el siglo XXI. En Alfredo Seoane y Luis Claros (eds.), *Bolivia en el siglo XXI. Transformaciones y desafíos*. La Paz: CIDES/UMSA, p. 413-32.
- Lührmann, Anna, Valeriya Mechkova, Sirianne Dahlum, Laura Maxwell, Moa Olin, Constanza Sanhueza Petrarca, Rachel Sigman, Matthew C. Wilson y Staffan I. Lindberg, 2018, 'State of the World 2017: Autocratization and Exclusion?', *Democratization* 25(8): 1321-40.
- Lührmann, Anna y Staffan I. Lindberg, 2019, 'A Third Wave of Autocratization Is Here: What Is New About It?', *Democratization* 26(7): 1095-113.
- Mamani, Pablo Ramírez, 2017, *El estado neo-colonial: Una mirada al proceso de la lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*. La Paz: Rincon Ediciones.
- Mignolo, Walter D., 2011, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Núñez del Prado, José, 2015, *Utopía indígena truncada: Proyectos y praxis de poder indígena en Bolivia Plurinacional*. La Paz: CIDES/UMSA.
- Quijano, Aníbal, 2005, 'The Challenge of the "Indigenous Movement" in Latin America', *Socialism and Democracy* 19(3): 55-78.
- Postero, Nancy, 2007, *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Multicultural Bolivia*. California: Stanford University Press.
- Radcliffe, Sarah A., 2015, 'Development Alternatives', *Development and Change* 46(4): 855-74.
- Ranta, Eija, 2014, 'In the Name of Vivir Bien: Indigeneity, State Formation, and Politics in Evo Morales' Bolivia', PhD diss., University of Helsinki. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9130-8>
- , 2018, *Vivir Bien as an Alternative to Neoliberal Globalization: Can Indigenous Terminologies Decolonize the State?* London: Routledge. <http://hdl.handle.net/10138/312103>

- Rivera, Silvia Cusicanqui, 2013, *Mito y desarrollo en Bolivia: El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota y Plural.
- Rojas, Gonzalo Ortuste, 2019, Crisis del sistema de partidos: ¿un partido único? En Alfredo Seoane y Luis Claros (eds.), *Bolivia en el siglo XXI. Transformaciones y desafíos*. La Paz: CIDES/UMSA, p. 395-412.
- Salman, Ton, 2007, 'Bolivia and the Paradoxes of Democratic Consolidation', *Latin American Perspectives* 157(34): 111-30.
- Scoones, Ian, Marc Edelman, Saturnino M. Borrás, Ruth Hall, Wendy Wolford y Ben White, 2018, 'Emancipatory Rural Politics: Confronting Authoritarian Populism', *Journal of Peasant Studies* 45(1): 1-20.
- Sousa Santos, Boaventura de y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), 2019, *Estado plurinacional y democracias*. La Paz: EFES/Plural.
- Tapia, Luis, 2019, 'Representación y dominación'. En Alfredo Seoane y Luis Claros (eds.), *Bolivia en el siglo XXI. Transformaciones y desafíos*. La Paz: CIDES/UMSA, p. 353-73.
- Van Lee Cott, Donna, 2008, *Radical Democracy in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webber, Jeffery R., 2016, 'Evo Morales and the Political Economy of the Passive Revolution in Bolivia, 2006-2015'. *Third World Quarterly* 37(10): 1855-76.
- Zegada C., María Teresa, 2019, La democracia intercultural como síntesis de las diferencias. En Boaventura de Sousa Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Estado plurinacional y democracias*. La Paz: EFES/Plural, p. 173-97.
- Zuazo, Moira, 2012, 'Introducción', en Anja Dargatz y Moira Zuazo (eds.), *Democracias en transformación: Qué hay de nuevo en los nuevos Estados andinos?* La Paz: Friedrich Ebert Stiftung (FES), pp. 9-22.

# Bolivia, bajo la sombra de la desintegración social

*Cecilia Salazar de la Torre\**

## Introducción

La sombra de la desintegración es una constante en la historia boliviana. En las últimas décadas, ha tendido a cobrar mayor fuerza, debido a la convergencia entre la economía, neoliberal, que acentuó las desigualdades sociales en el país, y el proyecto cultural de la diferencia, que acentuó el encapsulamiento de las identidades en particularismos locales y étnicos. Esa convergencia redundó sobre todo en las poblaciones más pobres, en un país que recién en 1952 formalizó los derechos ciudadanos del mundo campesino-indígena, sin que, sin embargo, generara las condiciones para materializar su integración social que, en la sociedad moderna es fruto de la extensión del mercado laboral asalariado, pero también de un Estado con capacidad para producir imaginarios culturales que unifiquen a la nación. Durante el neoliberalismo, ambas condiciones fueron puestas en cuestión y continuaron así con el “proceso de cambio” o “revolución democrática y cultural”.

Este artículo ensaya una aproximación sobre este proceso, vinculándolo al desarrollo de la teoría sociológica. En un trazo general, se observa la transición de sus objetivos, planteados inicialmente al calor de los dilemas de la relación individuo-sociedad,

---

\* Socióloga. Docente e investigadora de CIDES-UMSA.

mediada por instituciones para la socialización, hacia la micro sociología, o hacia las interacciones de pequeña escala que se producen en la sociedad y que son inevitablemente heterogéneas. Un aspecto relevante para el artículo es, en ese contexto, el modo cómo la tesis del pragmatismo económico confluyó con la tesis del pragmatismo social, ambos con base en las presuposiciones históricas del pensamiento individualista norteamericano. A partir de ello, se destaca la deriva de las ciencias sociales, cuyas opciones reflexivas dejaron de poner énfasis en la nación como comunidad imaginada, no solo porque se impuso el predominio de la economía sobre la sociedad, sino también porque en el imaginario neoliberal, la fragmentación que se iría a incubar en ella era un requisito imprescindible para imponerse como orden político.

En el caso del “proceso de cambio”, el artículo refiere sus contenidos al ideologema del nacionalismo, que no es, sino, la referencia sobre la cual suele restituirse el equilibrio del capitalismo en sociedades atrasadas, como la boliviana. El punto crítico está en el colapso de estas narrativas que llevan el riesgo de reforzar posiciones racistas, es decir, elementos extra políticos atribuibles al débil desarrollo democrático del país y a la imposibilidad de generar condiciones para la integración social y la certidumbre económica para las poblaciones más empobrecidas que en Bolivia son, justamente, de origen indígena. Hoy por hoy, estas poblaciones tienden a ocupar los márgenes de las ciudades, exentas de sus anclajes tradicionales y sin encontrar otros que los sustituyan y donde, por eso, parece estar incubando el problema más complejo de la integración social en el país.

## **El imaginario multiculturalista**

Desde fines de los años 70 el mundo asistió a un escenario económico, político y cultural, alentado por la tesis de que el mercado es el mecanismo más eficiente de la integración social. Sus argumentos originales se remontan a la economía del capitalismo inglés, cuyos referentes constitutivos fueron la burguesía comercial y el



*ethos* protestante, que no solo le dieron forma a los intercambios mercantiles desde el temprano siglo XII, sino también su sustento ideológico basado en la libertad individual, la disciplina del trabajo y el cálculo racional. La tesis de la elección racional fue el núcleo de su argumentación, con origen en el pragmatismo en la economía clásica inglesa. Según ésta, la sociedad se constituye en base a las interacciones entre individuos que persiguen sus propios fines e intereses, acumulan experiencia y en base a todo ello producen conocimiento. La validez del conocimiento, por tanto, sólo sería pertinente si es útil a los fines de una inserción exitosa de los sujetos en el mercado. Desde los años 70, la Escuela Monetarista de la Universidad de Chicago fue desde donde irradiaron estas ideas.

Su primera puesta en escena en América Latina hubo de contar con el gobierno militar de Augusto Pinochet que asoló con los derechos políticos y sociales en Chile para implantarlo. En Bolivia, en cambio, se puso en acción durante un nuevo gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), elegido en las urnas en 1985 y después de la crisis estructural que trajo el colapso de la minería estatal que no pudo lidiar con los bajos precios del estaño en el mercado internacional, de los que dependían la economía boliviana. Frente al desorden político y social que esto trajo, el neoliberalismo fue planteado como un horizonte de reorganización de la sociedad, pero a costa del incremento sin precedentes de la desigualdad social. El ajuste encontró un movimiento laboral cuya dirección ya no tenía capacidad para politizar a la sociedad, como lo había hecho cuando el país recuperó los derechos democráticos en 1982 bajo su liderazgo.

En el contexto de esta nueva configuración, el componente complementario bajo el cual se pretendió dar legitimidad al modelo económico neoliberal fue el multiculturalismo, pensado como un proyecto para la protección de minorías culturales (Kymlicka, 1996). En Bolivia, el multiculturalismo, por razones políticas, forzó un imaginario descolgado de los procesos sociológicos que se desencadenaron desde 1952, cuando se individualizó la propiedad agraria en tierras altas y se dio impulso a las aspiraciones proto-burguesas del campesinado aymaro-quechua de la zona

andina del país. Como clase histórica, este campesinado fue clave para el despliegue del Estado nacional que, sin embargo, se debate en el contexto general de una economía inercial, dependiente de recursos naturales y que ha privado a gran parte de la sociedad de lograr sus objetivos históricos. En el caso del mundo campesino indígena, estos objetivos se sostienen en la diarquía propiedad y libertad y, por ende, en las aspiraciones de ascenso social que son inherentes a la modernidad y que se sostienen por vía de relaciones laborales que le den sentido. Sumida aquella inercia, la mayoría campesino-indígena se debatió largamente en medio de sus condiciones de rezago cultural que fueron positivamente valoradas como “capital” durante el multiculturalismo y, en breve tiempo, sirvieron también de soporte ideológico al proyecto del “proceso de cambio”. El multiculturalismo incluyó también a las minorías indígenas de tierras bajas enclavadas en la Amazonía boliviana y regiones colindantes, cuyo planteamiento reivindicativo fue la propiedad colectiva de territorios acordes al carácter recolector y nómade de las culturas que habitan en la selva y que, en buena medida, alcanzaron reconocimiento con el mandato 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989. Por su limitada inserción en el mercado, son pueblos social y culturalmente más homogéneos.

En el caso de aymaras y quechuas, su inserción al mundo moderno produjo en condiciones diferenciadas que resultan de la descomposición de sus comunidades de origen y que ha dado lugar a que en un estrato se reúnan condiciones para generar procesos de acumulación, como los que dieron pie al surgimiento de la “burguesía kolla” que, de la producción e intermediación de productos agropecuarios, se ha desplazado al comercio estrictamente urbano y a actividades de servicios turísticos, entre otros. Con una enorme capacidad para producir intercambios mercantiles en todo el espacio nacional, en sus manos también está la actividad micro comercial con la China, por lo tanto el dominio de un mercado de bienes tecnológicos que está transformando sus propias expectativas de acumulación, con base en nuevos soportes culturales que exige la economía global. Otro estrato, en cambio, lo ha hecho

en condiciones adversas que tienen que ver con la reducción de sus medios de reproducción social y que se reducen a su mano de obra, carente de calificación, con la que se trasladan a las ciudades en busca de perspectivas para diversificarse.

Ahora bien, el multiculturalismo fue un proyecto homogeneizador respecto a esta realidad sociológica y la de los pueblos indígenas de tierras bajas. Bajo el denominativo de “políticas de segunda generación”, implantadas en los años 90, acompañó al concepto de “desarrollo humano” acogido como un “dispositivo” de ataque a la pobreza cuyos “estímulos subjetivos”, según Sonia Álvarez habrían sido, en el marco de un “discurso autorizado”, la solidaridad entre los pobres y la competencia e individualismo para los más capaces (Álvarez, 2003). En ese contexto, lo social fue concebido como una “acción de la sociedad sobre sí misma”, produciéndose el “reenganche” en formas de sociabilidad primaria y basada en valores tradicionales, antes considerados causas del subdesarrollo y a los que a partir de la nueva narrativa, se asignó de valor económico, “integrando la racionalidad no mercantil al modelo económico” (Álvarez, 2003: 336). Así se puso en boga el imaginario del “etnodesarrollo”. Según esta misma autora, instalado en el contexto neoliberal, este imaginario terminó profundizando la desigualdad entre quienes pueden acceder a medios calificados para la vida, a través del mercado, y los que quedan fuera de ellos y deben conseguirlos a través de sus costumbres culturales o “autoridad del pasado”, concepto que se refiere a las formas de reproducción de las sociedades tradicionales basadas en la circularidad del tiempo y los arquetipos, estos últimos con una particular énfasis sobre las mujeres<sup>1</sup>.

Visto así, lo que quedó instituido con el concepto de desarrollo humano es una acepción diferenciada de la cultura, en un caso, como un conjunto de bienes producidos en el contexto de la industria cultural; y en otro, como formas de vida estacionarias, que existen no como mercancías, sino como factores inherentes

---

1 Para una problematización de la cultura y la identidad en el contexto actual, véase el importante trabajo de Carlos Macusaya, 2019.

a la resistencia cultural respecto al asedio alienante de la modernidad. En el caso del primero, el acceso a la industria cultural, permite procesos de mestizaje cultural que no es resultado, sino, del acceso a una variedad de medios para la reproducción social. Su relación con el Estado nacional ha sido trabajada por Benedict Anderson, que dio cuenta de los conceptos “capitalismo impreso” y “comunidad de lectores”, afines a la vigencia del libro y su consumo, sobre los que se afianza la noción de pertenencia a una sola comunidad, mediada por la capacidad performativa de las ciencias sociales y humanas. En el caso del segundo, la cultura, persiste en condiciones próximas a lo que podría denominarse como “mono cultura”, autorreferencial y sustentada en códigos específicos, sin posibilidades de generalizarse. No está demás decir que, respecto a estos último, la referencia son Estados que, como el boliviano, no han concluido las tareas de su unificación económica ni cultural, porque no ha dispuesto de medios que estén al alcance de las mayorías para ello.

Desplazada a la discusión sociológica clásica, esta concepción de la cultura es propia los llamados “óptimos culturales” es decir, una idea general, unívoca o “estilizada” (o tipo ideal) sobre la que tiende a producirse un concepto en torno a una realidad, en este caso diferenciando a la sociedad tradicional respecto a la sociedad moderna (Weber, 2002). Bajo principios axiológicos, los “óptimos culturales” permitieron caracterizar a la primera como una forma de organización basada en relaciones sociales de proximidad, en las que prevalecería el trabajo en común y cuyas formas orgánicas residen en las costumbres y la afectividad; y a la sociedad moderna, como resultado de un proceso de individualización e impersonalidad, cuya esencia sería la racionalidad, el cálculo y la competencia (Tönnies, 2011). Como se sabe, esta discusión surgió en Europa en el siglo XIX, frente el predominio del mercado como factor central de la integración social. La economía surgida al calor del racionalismo de la burguesía comercial y el *ethos* protestante en Inglaterra fue su fundamento, llevando consigo el sello de individuos que compiten entre sí, en base a su raciocinio y libres de coacciones externas. La sociología, en cambio, surgió frente a las fracturas

que esto trajo en la sociedad. Se constituyó, en Francia, como la ciencia cuyo objeto de observación es la integración social, pero con redundancia en la relación moral entre individuo-sociedad que terminaron asentándola, como una ciencia surgida en el seno de los dilemas constitutivos del Estado nacional (Nisbet, 2009). En el caso de sociedades carentes de esas fuerzas constitutivas, ni la economía ni la sociología proveyeron de narrativas de la integración social. En estos casos, la opción fue la filosofía idealista, es decir, de tipo moral y espiritual, es decir, factores extra políticos y extra sociológicos que se sostuvieron en la apología historiográfica y el derecho político, formas de conocimiento asociadas al estudio de las costumbres, el lenguaje, los mitos y la religión, que redundan en argumentos sin realidad histórica (o irracionalistas). Por eso, a esas sociedades “sin Estado”, como Alemania, los “óptimos culturales” les fueron fundamentales, condición que no expresa, sino, la incapacidad del orden para producir integración social por vía del desarrollo de fuerzas productivas y/o instituciones democráticas.

Bajo similares características, que hacen de Bolivia un “Estado aparente”, la relación sociedad tradicional-sociedad moderna terminó atrapada, en el país, en argumentos especulativos sobre la comunidad indígena como “óptimo cultural”, habida cuenta la imposibilidad de generar condiciones para su contrastación empírica y, a contramano, la presencia hegemónica de “voces autorizadas” sobre lo social, que, en buena parte, provienen de agencias de cooperación internacional y de organizaciones no gubernamentales<sup>2</sup>. La Ley de Reforma Educativa de 1995 estuvo amparada en esas especulaciones, puestas en escena en función del “milagro anhelado de una Bolivia que sea verdaderamente multinacional y democrática (López, citado por Contreras, 1999: 493) y cuyos fundamentos se prolongaron en la Ley de Reforma Educativa de 2010, asociados, esta vez, al modelo económico “sociocomunitario productivo”. En ambos casos, el contrastante contexto general anunciaba, por su parte, el advenimiento de la

---

2 Hasta la fecha, las ciencias sociales están escasamente desarrolladas como campos que se sustentan en la observación empírica.

sociedad del conocimiento, pero también de interacciones económicas y culturales de alcance global, urgidas del dominio de lenguas universales.

## **Identidad y pragmatismo**

La atmósfera del multiculturalismo fue coincidente con la narrativa de las identidades, cuya reflexividad también está asociada al pragmatismo, esta vez en la sociedad. En breve, el pragmatismo hace referencia a la idea de que el conocimiento se produce en situaciones que presentan problemas concretos. Su validez se define, pues, en la experiencia que adquieren los sujetos para adaptarse al medio ambiente. El conocimiento es válido sólo si es útil para esos fines. Como en la economía liberal, el pragmatismo social invoca, pues, a sujetos que actúan al margen de coerciones que pongan en duda el ejercicio libre de su raciocinio o lo que, vinculado a la tradición protestante, se denomina como “autoconciencia”. El programa del neoliberalismo de fines del siglo XX está sustentado en esa argumentación. Su expresión analítica, para la economía, es la teoría de la elección racional y, para la sociología, la teoría de las identidades.

La problematización de las identidades se encarnó en la micro sociología que surgió en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, a principios del siglo XX, en el contexto de una ciudad cosmopolita, cuyo desarrollo industrial había alcanzado niveles sin precedentes, atrayendo una gran cantidad de mano de obra europea, mexicana y del sur de Estados Unidos y de origen especialmente campesino. Remite, pues, a formas de integración social que se construyen en las interacciones individuales o de grupo, ocupando un lugar residual las estructuras preestablecidas o coacciones normativas y morales, que según la sociología clásica, preexisten al sujeto y lo condicionan, limitando su libertad. Esas interacciones darían lugar a la “autoconciencia” o a la “autoindicación”, que surge de “expectativas recíprocas de conducta” (Joas, 1990: 123), es decir, de los estímulos que los

sujetos interactuantes producen entre sí, anticipándose a la reacción del otro (como en el conductismo) y a los que por eso les es fundamental la autoconciencia y el autocontrol. En esos términos, la microsociología de Chicago se enfrentó a una sociedad en la que se estaban desarrollando procesos continuos de “ajuste”, de grupos poblacionales cultural y socialmente diversos que luchaban por su sobrevivencia e integración social, en el contexto de un proceso de industrialización sin precedentes<sup>3</sup>.

La tesis de la microsociología norteamericana volvió a tomar fuerza a partir de los años 70, cuando a nivel mundial comenzó el declive del Estado y de la sociedad industrial, ambos como ordenadores de las relaciones sociales modernas. En esos años, el concepto fundamental fue el de “autoindicación”, coetáneo al de “elección racional”, con el que se abrió paso la problematización sobre las identidades culturales en la agenda internacional y su despliegue bajo iniciativas estatales (Segato, 2007).

La recepción de esta problematización en Bolivia tuvo sus propias características, afines a los presupuestos constitutivos de su pensamiento sociológico, anclado no en los dilemas teóricos del Estado moderno, sino del colonialismo interno. Provocó, entre otros, un nuevo sistema clasificatorio de la población y, a nombre del reconocimiento de las diversidades culturales, el año 2001 promocionó la categoría censal “perteneciente a un pueblo indígena” con la que el 62% de los bolivianos se autoidentificó, en un contexto permeado por el auge multiculturalista. La paradoja es que este dato surgió en medio de las tendencias crecientes de urbanización en el país que tardíamente afloraban como una de las cualidades predominantes de su población, en un contexto, sin embargo, en el que la socialización vía empleo continuó siendo acotada a una minoría. En ese marco, no sólo el Estado dejó de

---

3 Joas destaca, de los investigadores de Chicago, su fidelidad al método etnográfico y su interés por “la recopilación e interpretación de materiales significativos para las perspectivas subjetivas de los actores”, es decir, “materiales cercanos al ideal de auto-representación autobiográfica” y, por tanto, “próximos a la unidad narrativa de la existencia humana” (Joas, 1990: 130).

tener un rol activo en la economía, sino también la nación fue puesta en tela de juicio, como emblema de una unidad cultural<sup>4</sup>. Sustentado en este monopolio narrativo, comenzó a gestarse, en ese contexto, el concepto de Estado Plurinacional, mientras la propia sociología capitulaba de sus preocupaciones por lo “común”, que le fueron constitutivas como campo de conocimiento en el siglo XIX.

Como se dijo antes, con el pragmatismo social y económico floreció también en el concepto de que una proposición adquiere significado sólo si está mediado por la experiencia (Joas, 1990; Alexander, 1989; Fisher y Strauss, 2001). Si esto es así, todos los sujetos conocen y todos los conocimientos son válidos y equiparables. La popularización de este concepto derivó en una especie de epifanía moral de la diversidad y el pluralismo que relativiza al conocimiento científico y a quienes lo producen. El efecto más importante de este proceso ha sido, para Joas (1990), que el concepto de verdad ya no expresa una posición cognoscitiva de la realidad como representación, sino un aumento del poder para actuar en relación con un entorno. Lo que quiere decir, agudiza el conocimiento basado en la práctica y acota el campo de la generalización, cuestión que se sumó al descrédito de las intermediaciones institucionales, en este caso cimentadas en el trabajo intelectual y la representación política.

Ese fue un factor, entre otros, desde donde se cuestionaron los fundamentos del positivismo del siglo XIX. En la discusión académica, a eso se llamó “consenso ortodoxo” (Giddens, 2001), puesto en tela de juicio al momento de establecerse el carácter particular de las ciencias sociales cuyo objeto de estudio no es solo la sociedad, sino su producción (o estructuración). En esa perspectiva, la producción de la sociedad acontece por la acción de los sujetos, entre quienes se hallan los propios científicos sociales,

---

4 Una década después se eliminó de los instrumentos censales la categoría “mestizo”, que había sido tributaria del Estado de 1952, pero que le era innecesaria a los fines políticos del proyecto plurinacional instaurado el año 2006.



junto al resto de los miembros legos de la sociedad. Esta cualidad de las ciencias sociales, por lo menos en el caso de la sociología, fue concurrente con la popularización de los principios multiculturales y, en breve, con la devaluación de su estatus teórico e intelectual. En el libro “La crisis de la sociología occidental”, Alvin Gouldner había advertido con anticipación este fenómeno, al que denomina como “antiintelectualista” (Gouldner, 1970)<sup>5</sup>. En el seno de una sociedad atrasada como la boliviana, esos conceptos enfatizaron en la emulación de los saberes tradicionales o conocimientos precientíficos, las costumbres transmitidas intergeneracionalmente y la experiencia<sup>6</sup>.

Según algunos autores (Alexander, 1989), un dato adicional es concurrente a todo ello: el pensamiento neoliberal, más allá del que se desencadena en el terreno de la economía y la sociedad, también lo hace en sentido moral y subjetivo, es decir, religioso. Apuntando a la ética protestante y puritana, Alexander recuerda que con el protestantismo la relación mítica del hombre con Dios se produce a partir de escrutinio atento y riguroso de las motivaciones internas para actuar socialmente, fuera de las intermediaciones institucionales que traía consigo la confesión católica. Dicho esto, el devenir del pragmatismo individualista no hace sino reafirmar una forma de conocimiento que le es propia a la racionalidad del

---

5 Además de los presupuestos individualistas (que para Alexander son inherentes al pensamiento norteamericano), señala que éste prefiere los “resultados tangibles de la política pragmática a los productos intangibles de la teoría” (Gouldner, 1970: 13).

6 En ese contexto, una de las políticas estatales más relevantes en torno al ejercicio democrático fue la puesta en marcha de la Ley de Participación Popular (1994), un mecanismo de redistribución de recursos para los municipios, que instauró un sistema de participación, vigilancia y control social de carácter local y/o comunitario para planificar y ejecutar su uso. El fondo de este propósito fue acercar la política a la sociedad y sus fundamentos están en la idea de que los sujetos son capaces de superar las limitaciones de las instituciones existentes, a través de su propia capacidad de organización, y que, para darle impulso a un cambio social progresista y plural, la democracia debe desarrollarse en condiciones de heterogeneidad cultural.

capitalismo, presentado como teología. Su rasgo principal es la apelación al “autocontrol” como mecanismo de estabilidad social y política (Elías, 1989)<sup>7</sup>.

## **Multiculturalismo, nacionalismo y raza**

“Estado aparente”, es un concepto utilizado por René Zavaleta, para dar cuenta de la incapacidad del orden estatal para representar al conjunto de la sociedad. Zavaleta atribuyó esta característica a sociedades que no han desarrollado las suficientes interdependencias económicas en el mercado, a través de la relación capital/trabajo, y por eso tampoco se han formalizado en la política, a través del Estado. Cuando las interdependencias están activas, dan lugar a bases relativamente homogéneas de participación social, política y cultural en la sociedad. Sin embargo, son insuficientes si no están orientadas, además, a estabilizar la producción de la comunidad nacional, anclada en un consumo cultural homogéneo. Es en ese contexto que surge el sujeto como ciudadano, producido y estabilizado por las ciencias sociales y humanas, en aras de contener las fracturas del orden estatal.

Consonante a la dificultad de que en el país se produzcan identidades basadas en esas interdependencias, el Estado suele intervenir como actor económico y, a partir de ello, organizar a la sociedad. Esta presencia ha sido particularmente evidente en 1952 y 2006<sup>8</sup>. En ambos casos, la argamasa política para la unificación

---

7 El concepto de autocontrol da cuenta del “decoro externo del cuerpo” o su apariencia. Fue consecuente con los procesos de monopolización que se sucedieron en la sociedad moderna, entre ellos, el de la violencia legítima (Elías, 1997). Según Leites, la ética protestante está atravesada por una dualidad que involucra las relaciones de género: constancia, conciencia de Dios y abnegación para las mujeres-vida mundana, sexualidad y espontaneidad para los hombres. A su entender, se evitan así los déficit psíquicos de la constancia y el autocontrol (Leites, 1990).

8 Esas mayorías cuantitativas sólo fueron posibles por la adhesión de las clases medias que, como se sabe, contienen a identidades oscilantes cuya mayor preocupación es su estabilidad social.

cultural fue el nacionalismo revolucionario (NR), superestructura moral y espiritual que se dotó de narrativas historiográficas apolo-géticas para producir en el imaginario una contradicción simbólica entre nación y anti-nación (Antezana, 1983).

Bajo el liderazgo del MNR<sup>9</sup>, el proyecto cultural de 1952 se asentó sobre la nación mestiza. Surgió de la confrontación contra la sociedad estamental, dominada por la oligarquía. En ese sentido, fue un proyecto progresista, asentado en dispositivos propios de la modernidad, porque alentaba las relaciones cultural y política-mente igualitarias entre sujetos, teniendo como telón de fondo la ampliación de la ciudadanía a favor de campesinos aymaras y quechuas, liberados de relaciones de servidumbre y dotados de propiedad de la tierra y cuantitativamente mayoritarios en el espectro social, cultural y político del país. Una tarea fundamental fue la expansión de la educación, especialmente en el área rural y con la finalidad de lograr aquella igualdad cultural mestiza. Estos aspectos abrieron las puertas para la disponibilidad de sí y, por lo tanto, para que este campesinado participara de las interacciones económicas, sin restricciones formales y, con base en ese soporte, iniciara el camino del ascenso social o mestizaje<sup>10</sup>.

Sin embargo, el proyecto del mestizaje estuvo lejos de producir una amalgama cultural como se planteó el Estado de 1952, debido, entre otras cosas, al deterioro temprano de los medios de reproducción social del campesinado y, por ende, el acotamiento de sus expectativas para participar con beneficios en el mercado, reducido a los mínimos requeridos para la subsistencia. A partir de esa constatación el mestizaje en Bolivia ha sido desigual y su despliegue ha generado fracturas entre sujetos con mayor y menor acceso a los bienes culturales de la modernidad. Eso ha sido problematizado por Silvia Rivera (1996) y Rossana Barra-gán (1996), la primera, nombrándolo como “mestizaje colonial

---

9 El mismo partido político que en 1985 y 1995 gobernó el país, bajo el régimen neoliberal.

10 La participación de aymaras y quechuas en el mercado es de larga data. Véase la compilación de Harris, *et.al*, 1987.

andino” a aquella estructura jerárquica en la que anidan varios segmentos sociales, a nuestro entender, según su capacidad o no para acceder a medios para garantizar su reproducción social. Con la complicidad de un sistema educativo que, a pesar de su extensión, sólo ha servido para reforzar las desigualdades entre bolivianos, la inercia de la economía boliviana ha puesto a la mayoría de la población en los escalones más bajos de este *continuum*. Se trata de aquellos grupos sociales que se debaten entre la economía agraria y la economía informal urbana, con altos grados de incertidumbre y sin consolidar las bases materiales para su integración social (Tassi y Canedo, 2019)<sup>11</sup>. A los que forman parte del cordón andino occidental, se suman los de tierras bajas, altamente vulnerables a las fuerzas sociales y económicas que los acosan en esa región, encarnadas en los sectores agroindustriales que, por cierto, fueron el objeto de políticas de transferencias de recursos públicos, provenientes de empresas mineras estatizadas, que privilegiaron su desarrollo. Siendo esto así, está claro que la intervención del Estado de 1952 en la economía sirvió sobre todo para apoyar el despliegue de la burguesía agroindustrial, y dejó que el mundo campesino-indígena, librado a su suerte, lidiara en condiciones de precarización creciente con el mercado. Durante el neoliberalismo, esta precarización fue acentuada por las razones anteriormente señaladas.

Ahora bien, el proyecto de la “revolución democrática y cultural” de 2006 fue el intento más importante de la historia del país para restituir integración social desde esos grupos sociales que en la matriz del mestizaje corresponden a las “más indias”. Al elegirse en Bolivia, por un 64%, a un Presidente que las representaba, se ratificó el imaginario construido con el multiculturalismo. Desde

---

11 En el polo más alto, están mestizos con acceso al mercado en sus diferentes matrices y con disponibilidad de recursos culturales globales. Su faceta más exitosa la componen sectores de la agroindustria del oriente del país, a la que el Estado de 1952 privilegió su desarrollo, en base a la sistemática transferencia de recursos públicos, pero sin incidir en su vocación nacional. En el medio, se ubican mestizos híbridos, en camino de lograr aquellos medios, por las vías alternas de la economía, la política y/o la cultura.

ese lugar, la diversidad cultural adquirió forma estatal con el objetivo de enfrentar al neoliberalismo y, al mismo tiempo, llenar la vacancia ideológica del Estado de 1952, en torno a la narrativa mestiza. La consecuencia lógica fue hacerlo posicionado un proyecto que, por un lado, reemplazara al Estado de 1952 pero, al mismo tiempo, fuera subsidiario de la rémora del nacionalismo revolucionario y el capitalismo de Estado<sup>12</sup>. Su despliegue apeló, pues, a las narrativas simbólicas y los “óptimos culturales”, como sustento de un proceso fundacional que trascendiera al proyecto mestizo de 1952. Pero, al mismo tiempo, apeló a la narrativa del nacionalismo revolucionario, como sustento que trascendiera al proyecto neoliberal de 1994<sup>13</sup>.

Como el de 1952, el Estado Plurinacional debió lidiar tempranamente con lo que Javier Sanjinés llama el “déficit de racionalidad entre lo político y lo económico” que trajo la temprana crisis de la revolución de 1952, afectando la idea de que el Estado podía ser un ámbito de integración, con capacidad para actuar por encima de los intereses particulares presentes en la sociedad (Sanjinés, 1992). En Bolivia, ese déficit ronda persistentemente a proyectos nacionalistas que, en su afán por intervenir en la economía y darle soberanía frente a intereses externos, proceden a la estatización de empresas estratégicas sin contar con capital ni recursos humanos para lograrlo, produciendo el consecuente estancamiento de las mismas y, posteriormente, su privatización, cuando el nacionalismo entra en declive. A ello hay que agregar la dependencia de estas economías respecto al mercado internacional, donde las materias primas están sujetas a vaivenes de alzas y bajas, relacionadas con

---

12 Con la paradoja que en el registro censal de 2012, la mayor parte de la población dejó de autoidentificarse mayoritariamente como “perteneciente a un pueblo indígena”. En ese censo, se eliminó la palabra “mestizo” y se la substituyó por “otro”.

13 La mano de obra minera del Estado de 1952 ha sido tradicionalmente campesina, con tendencia a variar en las últimas décadas en las que hay una continuidad intergeneracional en familias que reproducen su condición minera. En cambio, la mano de obra requerida por la economía de los hidrocarburos es altamente calificada.

el desarrollo industrial de países hegemónicos que, cuando están en auge, requieren de las mismas, y cuando no, prescinden de ellas. En esa transición suele producirse el fortalecimiento del aparato estatal a costa de la destrucción de las instituciones de mediación, acotadas a la dinámica clientelar y prebendalista del poder político<sup>14</sup>.

El declive de la legitimidad estatal de 1952, dice Sanjinés, derivó en la “privatización del poder” y el disciplinamiento de la sociedad hacia un nacionalismo “fascistizante” (Sanjinés, 1992: 87, 94) que se forjó al calor de la simbología del mundo campesino-indígena, nombrada como “raza de recia contextura”, enfrentada a la “degeneración y la ruina” de la clase explotadora (Rivera, 2003: 77) y que luego se instrumentó para acallar al proletariado minero que, en la narrativa nacionalista, terminó siendo ubicado del lado de la “anti nación”.

De similar contextura ha sido el desarrollo la revolución “democrática y cultural” personalizada en el símbolo del Presidente indígena y su infalibilidad cultural. Es decir, en producir la relación Estado-Sociedad a través de una figura política alrededor de la cual se llevó a cabo, otra vez, la producción de un “óptimo cultural”. El momento de crisis de esta narrativa se produjo al demandar los pueblos de tierras bajas, vinculados al Territorio Indígena y Parque Nacional “Isiboro Sécuré” (TIPNIS), la paralización de un proyecto carretero que atravesaba esta propiedad colectiva. La adhesión a ese movimiento, por parte de poblaciones urbanas sensibles a la problemática del medio ambiente, indujo a un primer quiebre de las mayorías cuantitativas que había recogido el régimen para su

---

14 En el Estado de 1952 aquel déficit entre lo político y económico se produjo cuando las empresas de la minería estatizada, a nombre de la nación, no solo privilegiaron el desarrollo de sus componentes burocráticos y no productivos y alejaron al proletariado del centro de la revolución, sino comenzaron a orientar los recursos de estas empresas hacia la naciente agroindustria del oriente del país. Con anticipación, las intermediaciones políticas con el proletariado ya habían conseguido incrustarse en el movimiento obrero y producir en su seno un discurso ambiguo en torno a la combinación entre nacionalismo y revolución, y que puso en entredicho la autonomía de ese movimiento.

representación. Pero, sobre todo, dio cuenta de la parcialización del Estado con los pequeños campesinos productores de coca, de base aymaro quechua, que habitan un espacio colindante al mencionado territorio y cuyo interés por la carretera era manifiesto, para la habilitación y expansión de su mercado. Para decirlo de algún modo, para favorecer sus intereses pragmáticos, cuya representación corporativa estaba en el palacio de gobierno.

Junto al hecho que de que los aymaro quechuas han expandido su vida y medios de reproducción en todo lo ancho del país, incluyendo los territorios indígenas de tierras bajas, por lo tanto entre quienes no cabe la idea de una nación dentro de otra nación, eso puso en entredicho el carácter plurinacional del Estado, a no ser que éste se reduzca a la protección de los pueblos indígenas de tierras bajas cuya mayor desventaja es que son demográficamente muy débiles. De ser así, lo que correspondería es la opción por un Estado que, ante el paso inexorable del mercado, actúe en favor de los grupos más expuestos a la desintegración que aquél trae consigo. No fue el caso de la “revolución democrática y cultural”, que se volcó a favorecer a los productores de coca, mientras le daba la espalda a los que intentan resistir los efectos desestructuradores de esta política, uno de cuyos efectos adicionales es, además, el deterioro de la tierra cuando esta es sometida a sembradíos de esa especie. Como ocurriera antes, ante los dilemas que esto supuso, el discurso oficial ubicó a los pueblos indígenas de tierras bajas del lado de la anti nación, en vistas, además, que no se comprometían con la oferta desarrollista del régimen. En ese contexto, fue inocultable, además, el acercamiento del Estado a la burguesía agroindustrial del oriente, cuyo objetivo histórico es el ensanchamiento de la frontera agrícola para cultivos de gran escala, a costa de los bosques tropicales y secos, fuentes de agua y riqueza natural en general que, en buena parte, constituyen el hábitat de los pueblos indígenas de tierras bajas.

Al disminuir su caudal de adhesión, volvió a escena lo que Sanjinés llamó, en el contexto de 1952, como “monólogo estatal”, un esfuerzo del Estado por corresponder a la representación de la sociedad, no como una comunidad viva y dialógica, sino desde

simbologías con las que se busca construir y preservar su legitimidad (Sanjinés, 1992). En el nacionalismo, esas simbologías redundan en una sociedad exenta de exterioridades. Por eso, el elogio del pasado le es fundamental, con el que debe enfrentar, sin embargo, “el problema de la contemporaneidad”, tensión a la que se refirió Silvia Rivera en relación al Estado de 1952 que, desde sus fases iniciales, hubo de recurrir a una nueva historiografía a través de un “montaje” de las luchas que habrían culminado con la revolución y teniendo presente “una autopercepción mesiánica de los líderes de la revolución” (Rivera, 2003: 74)<sup>15</sup>. La creciente debilidad política de ese proceso terminó desplazando la narrativa de la revolución hacia las fuerzas armadas que, asumidas como guardianas de la nación, también instrumentaron la simbología del campesinado-indígena y constituyeron el “Pacto Militar-Campesino”, con el que, a su manera, buscaban proteger a la nación de otras exterioridades, como el comunismo. La historiografía nacionalista ha leído este proceso como una ruptura del proceso revolucionario de 1952, cuando lo que parece más adecuado es leerlo como una continuidad que hace a las formas que adquiere el Estado en Bolivia, en función de los escenarios de ascenso o crisis del capitalismo.

En su declive, atribuible otra vez al “déficit de racionalidad entre lo político y lo económico”, que en este caso tenía que ver con la administración estatal de los hidrocarburos, los altos niveles de corrupción en la gestión del gobierno, excentricidad, derroche de recursos públicos y prácticas recurrentes de abuso de poder, la

---

15 El montaje historiográfico se basó en el supuesto vínculo entre la revolución de 1952 y Tiwanacu, centro ceremonial pre incaico reconstruido en los años '50 y que, por su arbitrariedad, fueron puestos en duda por la comunidad científica internacional. De la misma manera, se produjo el vínculo de la revolución con los episodios de la guerra del Chaco, cuyo desenlace fue atribuido al imperialismo norteamericano, y derivó en el gobierno nacionalista de Gualberto Villarroel (1944-1946). De esos mismos cauces historiográficos se nutrió el “proceso de cambio”, reavivando el vínculo construido entre Tiwanacu y el Presidente, entre la guerra del Chaco y la estatización de las empresas de hidrocarburos y la apelación discursiva en torno a Villarroel.



“revolución democrática y cultural” apeló a “la última garantía” de la representación, que es la identidad racial, recurso extra político que reapareció al desmentirse el carácter renovador del proceso y en un escenario general en el que en buena parte de las elites tradicionales todavía pervive la nostalgia por la sociedad estamental pre-1952. La exterioridad a contrarrestar por parte del régimen fueron los “blancos” que, en el marco de los planteamientos racistas, aparecían siendo responsables de las condiciones de “apartheid” a los que parecía condenarse a los “indios”. Es decir, produciendo un nuevo imaginario en el que la estructura colonial andina dejó de estar permeada por el mestizaje, pero, al mismo tiempo, recogiendo las condiciones de subyugación de las mayorías.

El elemento relevante es que en el contexto de la “revolución democrática y cultural”, estas mayorías hayan acariciado -pero no materializado- su deseo de cumplir sus anhelos de ascenso social, debido a las limitaciones históricas de una economía inercial, como la boliviana, que en ese contexto alcanzó un auge temporal gracias a los precios de los hidrocarburos en el mercado internacional, pero que han caído en los últimos años. Ese auge permitió la disponibilidad suficiente de recursos para transferencias directas a la sociedad, con los que se apaciguó la condición crítica de las poblaciones más pobres del país y ayudó a generar las lealtades mencionadas. Son estas lealtades las que se han transferido a la condición de raza, encontrando en ella una comunidad en la que se nace para quedarse y donde, por eso, se encuentran grados mínimos de certidumbre cultural, en un contexto en el que el país parece haber perdido la oportunidad para el desarrollo de fuerzas productivas que le permitiera salir de su atraso histórico y generar las condiciones para la integración social.



Dice Hobsbawm que hay sociedades en las que las discriminaciones son más sutiles cuando los signos raciales no son obvios (Hobsbawm, 2000). Sin embargo, estos signos pueden hacerse

obvios cuando se juntan con la desigualdad social. Es decir, cuando se naturaliza la condición social de los más pobres que, ubicados en los escalones más bajos de la estructura de la sociedad, se ven imposibilitados, generación tras generación, de obtener medios de reproducción social que les garantice una vida digna y el derecho a ascender socialmente. Esto sucede en sociedades en las que la inercia económica ha sido una constante, o en sociedades mer-madas por la crisis estructural de sus economías, en ambos casos, dejando pendiente políticas redistributivas de amplio alcance. Pero se agravan cuando, por esas mismas razones, la unificación estatal-nacional es una tarea inconclusa y las legitimaciones trascendentes, volcadas hacia el pasado, adquieren predominio sobre las visiones laicas y racionales de la política.

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C., 1989, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona.
- Alvarez, Sonia, 2003, "Políticas sociales, pobreza y representaciones sociales". Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla, España.
- Antezana, Luis H. 1983, "Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979), en: René Zavaleta (comp.), 1983, *Bolivia hoy*, Siglo XXI editores, México.
- Barragán, Rossana, 1996, "Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo", en *Mestizaje; ilusiones y realidades*. MUSEF, La Paz.
- Contreras, Manuel, 1999, "Reformas y desafíos de la educación", en Campero, Fernando (comp.), 1999, *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia Contemporánea*. Harvard Club de Bolivia, La Paz.
- Elías, Norbert, 1989, *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.

- Fisher, Berenice M. y Strauss, Anselm 2001, “El interaccionismo”, en Bottomore, Tom y Nisbet, Robert, 2001, *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony, 2001, *En defensa de la Sociología*. Alianza Editorial, Madrid.
- Gouldner, Alvin, 1970, *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Harris, Olivia, Larson, Brooke y Tandeter, Enrique (compiladores), 1987, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. CERES, Cochabamba, Bolivia.
- Hobsbawm, Erick, 2000, “Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy”. En Fernández Bravo, Álvaro (compilador), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Manantial, Buenos Aires.
- Joas, Hans, 1990, “Interaccionismo simbólico”, en Giddens, et.al, 1990, *La teoría social hoy*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, México.
- Kymlicka, Will, 1996, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- Leites, Edmundo, 1990, *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Siglo XXI de España Editores S.A. Serie Historia de la Sexualidad.
- Macusaya, Carlos, 2019, *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*. Huan Yunpa, Lima.
- Nisbet, Robert, 2009, *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Rivera, Silvia, 1996, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en *Mestizaje; ilusiones y realidades*. MUSEF, La Paz.
- 2003, “El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Réquiem para un Nacionalismo”, en: II Congreso Nacional de Sociología, *Medio Siglo de la Revolución Nacional*, Temas Sociales, Revista de Sociología

- No. 24, Colegio de Sociólogos de Bolivia / Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”, La Paz.
- Sanjinés, Javier, 1992, *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. Fundación BHN/ILDIS. La Paz.
- Segato, Rita, 2007, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo, Buenos Aires.
- Tapia, Luis y Chávez, Marxa, 2020, *Producción y reproducción de desigualdades: organización y poder político*. CEDLA, La Paz.
- Tassi, Nico y Canedo, María Elena, 2019, “Una pata en la chacra y otra en el mercado”: *Multiactividad y reconfiguración rural en La Paz*. CIDES, La Paz.
- Tönnies, Ferdinand, 2011, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Biblioteca Nueva Minerva, Madrid.
- Weber, Max, 2002, *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

# Transición política boliviana

*Marcelo Arequipa Azurduy\**

## Introducción

Vivimos un tiempo de crisis aceleradas de distintos tipos y reconceptualizaciones de ideas como la democracia. Esta forma de convivencia, aunque pareciera no estar muriendo, probablemente esté frente a una tercera ola de autocratización, como dicen Anna Lührmann y Staffan Lindberg (2019). Dado que a cada ola de democratización le sucede otra de desdemocratización corresponde examinar cómo se da esa especie de contra ola, a la cual ya se refirió Huntington (2001).

En el actual contexto del debate acerca de la democracia se identifican opciones cataclísmicas que se refieren a una suerte de fin de esta forma de gobierno. Se plantean algunas características centrales como: que la democracia enfrenta tiempos convulsos no homogéneos en su tratamiento (Malamud, 2019:38), que se debería repensar una suerte de vuelta al voto calificado (Brennan, 2016), que las instituciones ya están tan debilitadas que languidecen (Levitsky y Ziblatt (2018), o que los elementos de la democracia ya no operan equilibradamente (Runciman, 2018).

---

\* Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Madrid, docente investigador de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

A pesar de la contundencia de los planteamientos que acabamos de mencionar, sostenemos la primera tesis de que la democracia no muere sino que vive una contra ola. Creemos que vivimos la descomposición de las sociedades democráticas (Rosanvallon, 2020) ya que la democracia no es simplemente un conjunto de instituciones ni un tipo de régimen político, sino también es una forma de sociedad. Por tanto, se requiere analizar la democracia no como un estado, sino como si fuera un proceso, en el que existen momentos de retraimiento y de expansión (Sales, 2019:68)

Lo dicho hasta aquí permite comprender la democracia como un proceso de conflicto continuo, por esto, el abordaje que se presenta en este contexto tiene como punto central la propuesta del sociólogo Charles Tilly, en especial la que encontramos en su libro sobre *La democracia* (2010). Es importante exponer que, en situaciones de conflicto permanente, la relación más básica de las ciencias políticas es aquella que se establece entre gobernantes y gobernados y que lo que Tilly llama democratización y desdemocratización es el resultado del proceso de conflicto descrito.

Sin embargo, no nos enfocaremos en el resultado que genera el proceso de conflicto mencionado arriba por Tilly, sino en un momento previo que tiene que ver con lo en ciencias políticas se conoce como “transición”. Veremos el momento en el que se sitúan los espectros de la incertidumbre política, y en la medida que la respuesta sea que nos encontramos en un momento de desdemocratización, en el que predomina un proyecto conservador, estaremos en una situación que demanda dar respuesta al planteamiento que sostiene que “la democracia vive actualmente un momento teórico” (Innerarity, 2020:12).

Por tanto, es imprescindible entender que las transiciones políticas no son para nada procesos unilineales; la amplia gama de Estados hoy día existentes debe ser tomada como pistas de hacia dónde se puede ir, no como una noción normativista. Precisamente porque la incertidumbre es la que domina, se entiende que las reglas del juego político no se pueden terminar de definir; lo único cierto es que la transición se presenta como ese espacio de tiempo en el que un Estado transita de un régimen político a otro.

Para este cometido se adopta la siguiente explicación operativa de las transiciones:

Lo característico de la transición es que en su transcurso las reglas del juego político no están definidas. No sólo se hallan en flujo permanente sino que, además, por lo general son objeto de una ardua contienda; los actores luchan no sólo por satisfacer sus intereses inmediatos y/o los de aquellos que dicen representar, sino también por definir las reglas y procedimientos cuya configuración determinará probablemente quiénes serán en el futuro los perdedores y los ganadores. (O'Donnell, 1994:19)

Desde el último trimestre de 2019 en Bolivia estamos ante una transición política donde se produjo un desplazamiento del poder. El gobierno de Evo Morales fue un gobierno hegemónico que tras casi década y media, transformó al Estado Republicano en un Estado Plurinacional, instituyó un modelo estatista de administración gubernamental y promovió el ascenso social de grupos marginados que engrosaron la clase media. Este gobierno tuvo sus sombras más críticas en la insistencia por la reelección presidencial desde 2016 y en la profunda crisis del sistema judicial.

En este caso la respuesta contestataria al régimen político plurinacional no vino desde la izquierda crítica al Movimiento Al Socialismo (MAS), sino desde una posición de derecha y centro derecha movilizadas en organizaciones cívicas territoriales y no a través de partidos políticos. El escenario que se plantea hoy en Bolivia es el de una coalición político-cívica de derecha que pretende cerrar el ciclo del régimen político anterior e inaugurar otro; sin embargo, adoleciendo de un proyecto político de país, es difícil cerrar tal ciclo, por lo que por ahora tenemos un momento de alta incertidumbre con altos niveles de polarización social entre masistas y antimasistas. En la última década los países de la región han experimentado distintos procesos políticos que no son totalmente comparables entre sí, por ello se debe considerar la idea de Alcántara (1992:205), y Mira Delli-Zotti (2010:1460) respecto a que es ilusorio hablar de América Latina como si fuera un todo homogéneo al que pueden aplicarse generalizaciones coherentes.

Nos enfrentamos a un proceso de transición distinto al que fue desarrollado en la región en la década de 1980 en el que la discusión era sobre cómo se daba el cambio de un régimen de dictadura militar a una democracia. Sin embargo, dado que la movilización predominantemente de derecha que desplazó al MAS del poder retomó el discurso de la disputa dictadura-democracia, resulta importante realizar un repaso a la teoría propuesta para el siglo pasado. Una vez realizado este repaso se harán algunas consideraciones analíticas cuyo objetivo es dejar la puerta abierta al debate respecto al rumbo que estamos tomando en esta transición política y el posible resultado al que llegaremos.

## **I. Sobre el concepto de transición política**

Cuando se habla de transiciones políticas nuestra memoria general nos remite a los escritos sobre el paso de las dictaduras a la democracia en la década de 1980. Especialmente para nuestra región no se puede eludir la serie de trabajos que emergieron en ese contexto y a los que se hará mención más adelante. Esto debería conducirnos hacia un primer acuerdo tácito: el cambio de régimen político no ocurre de un momento a otro, sino que existe un complejo proceso al que llamaremos transición.

Asimismo, se debe considerar que los contextos son importantes porque denotan las particularidades correspondientes de lo que se tiene. En el caso de las transiciones políticas el contexto internacional brinda algunas alertas respecto hacia dónde se dirigen las principales tendencias políticas en principio planteadas en clave de dudas: vamos hacia una mayor democratización, hacia una crisis de las democracias, hacia el establecimiento de algo nuevo, o quizá una regresión al autoritarismo. Como decía Rustow (2016:124) no debemos asumir que la transición a la democracia es un proceso uniforme a nivel mundial.

Quizá el momento de alta incertidumbre que vivimos sea tal porque nos encontramos, como decía Manuel Antonio Garretón (1991), en un tiempo bisagra, un momento en el que se



consolida la transición hacia otro régimen político o se produce una regresión.

En el peculiar momento de transición política que nos encontramos, la alteración del sistema político se encuentra inserta en la crisis de régimen político. Es importante entender que cuando hablamos de régimen político lo hacemos en los siguientes términos:

“como el conjunto de pautas, explícitas o no, que determinan las formas y canales de acceso a los principales cargos de gobierno, las características de los actores admitidos y excluidos con respecto a ese acceso, y los recursos o estrategias que pueden emplear para ganar tal acceso” (O'Donnell, y Schmitter. 1994: 19-20)

En las décadas 1950 y 1960 los estudios sobre transiciones políticas dan cuenta de que la transición de un autoritarismo a una democracia depende de factores estructurales económicos y sociopolíticos. Respecto a estos últimos, Almond y Verba (1963) mencionan la confianza pública en el sistema político. En este trabajo mostraremos una revisión teórica de esta perspectiva, dejando muy en claro que no planteamos que hoy pasamos por una transición de ese tipo, sino que pretendemos poner en el balance del debate sobre la democracia contemporánea detalles de dichos trabajos, considerando las características en las que se centraron y algunos planteamientos que se pueden tomar en cuenta para analizar si nos encontramos en un momento de transición regresiva.

En términos generales, según Cansino, la transición latinoamericana habría sido “una transición hacia instituciones políticas democráticas y una transición de una forma de Estado a otra” (1999:22). Sin embargo, algo importante para tener en cuenta es que la realidad de los países no siguió a cabalidad este esquema (Mira Delli-Zotti, 2010: 1459), no se trató de un proceso lineal y secuencial que pasara, por ejemplo, del fin de las dictaduras a las elecciones limpias y la consolidación democrática.

Por otro lado, Douglas Share y Mainwaring (1986), conocidos por sus trabajos sobre Latinoamérica, en uno de los primeros estudios sobre transición aluden a aspectos que no tienen un grado de relación próximo con la realidad de este lado del mundo: hablan

de tipos ideales de transición, de regímenes que colapsan porque los gobernantes autoritarios no tienen forma de gobernar o porque las élites autoritarias son excluidas cuando estas no pasan de las primeras elecciones, o, finalmente, por transacción cuando quien gobierna inicia el proceso de liberalización política (D. Share y S. Mainwaring. 1986).

Desde una perspectiva más acorde a la realidad de la región, Schmitter y Karl (1994:17-18) establecen los siguientes tipos de transición:

1. Por revolución (coercitiva y dominada por las masas). El ejemplo sería Nicaragua.
2. Por imposición (coercitiva y dominada por las élites). Brasil, Ecuador, Paraguay, El Salvador y Guatemala.
3. Por pacto (negociada y dominada por las élites). Venezuela, Uruguay, Chile y Colombia.
4. Por reforma (negociada y dominada por las masas). No hay ningún caso, aunque como modelo ambivalente entre el 2 y el 3 (donde se combinan simultáneamente la continuidad entre las élites y la movilización de las masas, la amenaza de la violencia y la aceptación forzada del compromiso) ambos autores sitúan los casos de Argentina y Perú.

Existe una coincidencia en los dos modelos presentados hasta ahora, esa coincidencia se llama “transacción”, traducida como un momento en que los pactos entre élites, sean autoritarias o democráticas, es la vía más eficaz de allanar el camino de la transición política. Nos referimos entonces a un proceso de negociación política compleja porque para producir cualquier resultado el momento fundamental no es la rebelión sino el proceso más largo y complicado de encarar el tipo de transición política al que se quiera llegar.

Aludiendo a la dinámica política propia latinoamericana, Manuel Antonio Garretón (1997:3) identifica tres tipos de lo que le denomina democratizaciones, dado que se alude al salto de una dictadura a una democracia. El primero, referido a situaciones en las que la revolución o la guerra civil son las que dan origen a

la fundación democrática. El segundo, en el que la insurrección está ausente pero se presenta una ruptura entre el autoritarismo de seguridad nacional y los actores políticos que no manifiestan llevar adelante la revolución, sino simplemente la reconducción del poder. El tercero, como un proceso de transformación institucional en el que, en palabras del autor, se incorpora a sectores excluidos del juego democrático para tener una suerte de democracia restringida o semiautoritarismo.

En la misma línea interpretativa que el anterior autor, Jorge Rovira plantea tres tipos de procesos de transición: el primero, cuando las élites asumen el poder desplazando a los líderes del régimen autoritario, es decir por transformación; el segundo, llamado por reemplazo, en el que prima la negociación entre los grupos gubernamentales y la oposición; finalmente, el tercero, en el que ocurren reemplazos donde la oposición alcanza el poder porque los grupos reformistas internos en el gobierno son débiles (2002: 35-36). A estas tipologías se podría sumar otra que habla de una “transición votada”, referida a pactos entre élites políticas restringidos a procesos electorales y a un cambio pacífico hacia la democracia, basado exclusivamente en los resultados de las elecciones locales (Tahar Chaouch et.al., 2008: 188).

## **II. Democratizando y desdemocratizando**

Volvemos a la idea de Tilly (2010) respecto a los procesos de democratización y desdemocratización. El primero como un momento en el que la extensión de la democracia es evidente en la consecución de derechos, ampliación en las modalidades de ejercicio de participación democrática y en la inclusión de sectores subalternos en la administración del poder. Por otra parte, se encuentra la desdemocratización, en el sentido weberiano, como un proceso que no busca la igualdad material del hombre jurídicamente libre, sino que se encarga de restringirlo en sus derechos.

En el caso boliviano, la democratización se evidencia en la Constitución Política del Estado promulgada el 2009, en la que

se establece un capítulo amplio de derechos concernientes a la participación política a través del reconocimiento de tres formas de democracia: la representativa, la directa y participativa, y la comunitaria. La democratización también se expresa en la representación descriptiva y sustantiva a través de la inclusión de diversos sectores en el ámbito legislativo, en el que, a partir de entonces, se observa una gama mucho más mixturada respecto a décadas anteriores, representando de forma más acorde la realidad del país.

Desde el 2016, este proceso democratizador (Tilly, 2010) o última ola democrática (Huntington, 2001) comienza a dar señales regresivas pudiendo describirse como desdemocratización o contra ola. Esto debido a que, desde el ejercicio del poder, el MAS insiste con la idea de la reelección presidencial, abriendo una ventana de oportunidad que fue aprovechada por un importante sector de la derecha que actúa por fuera del sistema de partidos, por tanto, al margen de las instituciones que dice defender. A partir de ello se pone en marcha una estrategia de retorno a las formas tradicionales de hacer política, con un llamado al resurgimiento de una clase política generacionalmente perteneciente a la década de 1990.

### **III. De vuelta a 2020**

Según Przeworski (1991:10) los procesos de transición que conducen al establecimiento de la democracia tienen dos características fundamentales: 1) son procesos inseguros, marcados por la incertidumbre y lo indeterminado del resultado final, y 2) quienes dirigen tales procesos son las fuerzas políticas en lucha por la defensa de sus intereses.

La democracia es un proceso en el que se repiensen constantemente cuestiones que se suponen fueron superadas, más aún cuando en el plano discursivo el uso de banderas simbólicas prima en el contexto de las disputas políticas. Se dijo al inicio que una de las sombras del gobierno del MAS fue la insistencia por la reelección presidencial, esto llevó a su antagonista político de derecha

a plantear un escenario de disputa simbólica donde se estableció la lucha en términos de dictadura versus democracia.

Nos encontramos en una situación de inseguridad con altos niveles de incertidumbre y polarización social, debido a que no son las organizaciones político partidarias las que dirigen este momento, sino las organizaciones sociales congregadas por el MAS enfrentadas a las organizaciones cívicas territoriales y grupos de clase media tradicional y media alta. Estos últimos se amalgamaron como movimiento a partir de 2016 gracias al resultado del referendo constitucional que fue adverso al MAS y por el cual no se modificó la Constitución para habilitar a Evo Morales nuevamente como candidato a la presidencia.

El actual esquema de movilización política de derecha está unido a la desmediatización que cuestiona y erosiona a la democracia representativa. Este punto es relevante porque pone en el centro de la reflexión el hecho de que los representantes políticos ya no son percibidos como transmisores sino como barreras. Esto es delicado porque lleva a la multiplicación de las voces que dicen ser representantes de algo, lo cual produce un escenario donde ya no esperamos a la noticia elaborada, queremos estar presentes y además presentar opiniones y primicias de algo, sin pasar antes por ningún intermediario. Por eso retornamos a la cuestión sobre dónde se encuentra la iniciativa de oposición política.

Vivimos ante una política que ha perdido los mapas ideológicos (Deutsch 1993:21), los cuales son los que nos permiten orientarnos en la política. De repente nos hemos dado cuenta que la crisis de las ideologías significa precisamente eso: que los políticos y nosotros no sabemos cómo orientarnos, hemos perdido esos grandes relatos que permitían acoger visiones estructuradas y lógicas. Estamos conduciendo sin mapas y esto es particularmente duro para la izquierda porque en cierto modo la derecha ha jugado con cartas que apelan a lo identitario y moral, mientras la izquierda apela a valores con componente de moral universalista. Todo esto nos lleva a un momento en el que una característica del inicio de la transición que vivimos es que seguimos la política como un estado de guerra. La acción política al no estar definida en las

instituciones, se define en las calles de manera directa, es decir la “legitimidad depende de la fuerza” (Pardo, 2016:36)

Nos encontramos en puertas de una transición política que implica descomposición de la sociedad democrática, por eso el concepto de desdemocratización cobra sentido metodológico para analizar el caso boliviano; más aún si concebimos a la democracia como un proceso en el que se presentan momentos regresivos y momentos de expansión.

El gobierno transitorio post Morales, en lo que hace al manejo del poder, ensalza la lógica amigo/enemigo y construye su legitimidad en base a la política del miedo, profundizando la fractura masista/antimasista. Todo ello da pistas acerca del proceso de transición desdemocratizadora que enfrentamos. Por tanto, esta transición política se nos presenta, por ahora, como una puerta cuya bisagra permite abrirla y cerrarla, por eso la desdemocratización se presenta como una posibilidad que se abre ante nosotros.

## Conclusiones

Una palabra que suena repetidamente en el balance de estudios sobre transiciones políticas de la década de 1980 es “negociación”. Superado el momento de intromisión de los militares en la administración de poder político, lo que se debe encarar ahora es la ruta que se quiere seguir para llevar adelante la transición y el posible resultado hacia una política que, por un lado, avive los extremos produciendo una regresión de la democratización, o, por otro lado, hacia un proyecto político de país que signifique experimentar el menor trauma social posible. Hay que tomar en cuenta que si ya de por sí no es posible sostener un análisis de la democracia en blanco y negro, revisar el tema de las transiciones, por la enorme ambigüedad e incertidumbre que representa, lo hace aún más inviable porque en ellas “cohabitan elementos de autoritarismo y democracia, debidos a la naturaleza gradual del cambio, no producto de una ruptura brutal” (Tahar Chaouch et.al., 2008: 189).

En Bolivia, la transición política da señales de estar comenzando, y lo hizo primero manifestándose a través de una crisis política que devino en la salida del MAS del poder y en un gobierno transitorio que no fue capaz de construir una propuesta de proyecto político de país. El resultado de ello es el traslado de la polarización política hacia una polarización social, en el orden de las creencias y convicciones de clase y regionales que sostenemos los bolivianos. Por tanto el debate es inexistente y la relación amigo/enemigo se encuentra más vigente que nunca a través de la división masista/antimasista.

Las condiciones políticas para cerrar un ciclo político y comenzar otro aún no están dadas porque los actores, por ahora, solo se focalizan en una oposición al retorno del MAS al poder y no proponen otros temas para una posible mesa de negociación en la transición. Si bien es cierto que el proyecto político de izquierda fue agotado y por sus errores no logró el apoyo de un espectro poblacional amplio, en la derecha no se vislumbra motivación alguna que promueva en el electorado mayores esperanzas sobre el futuro político del país. Lo que se evidencia por parte de la derecha política boliviana es una nostalgia por el pasado previo al gobierno del MAS, el anhelo por el retorno de cierta tecnocracia a la administración pública, y una recurrencia a justificar cualquier mala decisión derivando la responsabilidad a la gestión de Morales. Es decir, tenemos hoy una clase política que rehúye hacerse cargo de sus propios problemas y se empeña en mantener un *statu quo* polarizado y en una situación de empate esperando que algún factor externo juegue a su favor.

Por eso sostenemos que estamos viviendo un proceso de transición desdemocratizadora, porque las reglas del juego político por fuera de lo normativo están más indefinidas que nunca, y porque antes de inaugurar otro ciclo político, existirán varios momentos de reacomodo de los actores políticos. No es la democracia la que muere, es el avance progresivo de una contraola democratizadora que viene hacia nosotros desde la derecha.

La transición política en Bolivia comenzó con un periodo de convulsión política, un escenario altamente volátil que con la

velocidad de los acontecimientos que caracterizan este tiempo, hace que los intereses en política cobren una vigencia central a la hora de observar la acción de toda la clase política de hoy. Sin embargo, un sistema político no puede sobrevivir infinitamente con ese tipo de prácticas, por lo que parece ser que un signo de esta nueva transición política incluirá la idea del desplazamiento de una generación de la clase política por otra; es decir, un momento intenso de circulación de la élite política a manos de su correspondiente intraélite, pero eso solamente será posible en la medida que se termine por configurar las elecciones presidenciales en el país.

A partir de ahí y hasta la siguiente elección general seremos testigos de cómo, a diferencia de la década de 1980, los procesos de transición política en tiempos de democracia deben ser leídos y trabajados nuevamente sin necesariamente buscar la consolidación de la democracia, sino el balance y cuidado de los contextos propios. Finalmente, observamos nuestras propias limitaciones contextuales y, por ahora, vemos que la distopía se trasladó a la política para mostrarnos el retrato de lo que es un proceso de transición política desdemocratizadora.

## Bibliografía

- Alcántara Sáez, Manuel, 1992, “¿Democracias inciertas o democracias consolidadas en América Latina?”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 54, N° 1 (Ene-Mar, 1992), pp. 205-223
- Cansino, Cesar, 1999, “Consolidación democrática y reforma del Estado en América Latina” Darío Salinas Figueredo. *Problemas y perspectivas de la democracia en América Latina*. México: Triana editores.
- Deutsch, Karl, 1993, *Política y gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huntington, Samuel P., 2001, “¿Choque de civilizaciones?”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 20, N°. 1/2, pp. 125-148.



- Malamud, Andrés, 2019, “¿Se está muriendo la democracia?”. *Revista Nueva Sociedad*. N° 282, pp. 30-42.
- Mira Delli-Zott, Guillermo, 2010, “Transiciones a la democracia y democratización en América Latina: un análisis desde la historia del presente”. *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*. Santiago de Compostela. Pp.1456-1475
- O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter, 1994, *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, 4. Paidós: Barcelona.
- Pardo, José Luis, 2016, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Anagrama: Barcelona.
- Przeworski, Adam, 1991, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. New York: Cambridge University Press.
- Rustow, Dankwart A., 2016, “Transiciones a la democracia. Hacia un modelo dinámico”. *Regímenes políticos, orígenes y efectos*. Buenos Aires: CAF.
- Sales Gelabert, Tomeu, 2019, “La democracia en movimiento: democratización, desdemocratización y ciclos de protesta”. *Revista de Filosofía Eikasia*. Número 89.
- Tahar Chaouch, Malik *et.al.*, 2008, “Cambio político y consolidación democrática en México. Los límites del modelo de las transiciones a la democracia”. *Revista Desafíos*. No. 19. Argentina.
- Tilly, Charles, 2010, *La democracia*. Madrid: Akal.
- Vallespín, Fernando, 2012, *La mentira os hará libres. Realidad o ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.



Se reúnen en esta publicación ocho artículos, todos enfocados en los procesos políticos que tuvieron lugar en Bolivia en los últimos años y que dieron lugar a profundas controversias sobre su devenir, especialmente en la intelectualidad latinoamericana. Sin pretender abarcar todos los elementos que configuraron estos procesos, el objetivo de la publicación es señalar, bajo un punto de vista plural y abierto, las condiciones en las que se produjeron, poniendo énfasis en el modo cómo interactúan las ciencias sociales y los imaginarios políticos, como fuerzas constitutivas de lo real, en este caso objetivada en la puesta en escena del Estado Plurinacional de Bolivia, después de los tensos debates de la Asamblea Constituyente 2006-2009.

